Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten

IX

Herausgegeben von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

1969

GEORG OLMS VERLAGSBUCHHANDLUNG
HILDESHEIM

Die Originalvorlagen befinden sich im Besitz der Universitätsbibliothek Marburg (Signatur: XIV C 367) und der Niedersächsischen Staats- und Universitätsbibliothek Göttingen (Signatur: Philos. I, 2713).

Reprografischer Nachdruck der Ausgabe Jena und Leipzig 1798-1800
Printed in Germany
Herstellung: fotokop wilhelm weihert, Darmstadt
Best.-Nr. 5102 103

Philosophisches Journal
einer Gesellschaft
Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte,

und

Friedrich Immanuel Niethammer.

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Neunter Band.

1800.

Jena und Leipzig, bei Christian Ernst Gabler.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben
von
Johann Gottlieb Fichte
und
Friedrich Immanuel Niethammer
der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Jahrgang 1798. Fünftes Heft.

Jena und Leipzig,
bei Christian Ernst Gabler.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Jena und Leipzig,

bey Christian Ernst Gabler.

Innhalt des fünften Hefts.

I. Ueber den Begriff und die Theile der empirischen Sprachlehre. Von Hrn. Roth. S. 1

II. Allgemeine Folgerungen aus der Theorie des Lernens und Lehrens, zum Beweis der geschehenen Begründung einer allgemeinen ErziehungsWissenschaft. Von Hrn. Ritter. — 18

III. Ueber den Beifall, den die kantische Philosophie bei Schwärmern und Mönchen gefunden haben soll. Von Hrn. J. Salat. — 43

I.

Ueber den Begriff und die Theile der empirischen SprachLehre.

Die Gleichartigkeit der Theile gehört zu den wesentlichen Bedingungen selbst einer empirischen Wissenschaft. Um aber sich dieser Gleichartigkeit zu versichern, muß man untersuchen, ob die Theile einer Wissenschaft aus dem Begriffe derselben fließen. Ist die Wissenschaft, deren Theile man aufsucht, wiederum ein Theil einer Wissenschaft überhaupt, so muß man zum Begriffe der letztern (als dem Ganzen) aufsteigen, um den TheilBegriff der erstern in seiner Lauterkeit zu gewinnen. — Ein gleiches Verfahren werden wir in der Bestimmung des Begriffs der empirischen SprachLehre und ihrer Theile beobachten.

Die empirische SprachWissenschaft überhaupt ist die Wissenschaft der Gesetze einer Sprache, und sie heißt theoretisch, sofern sie das bloße Erkennen beschäftigt, praktisch aber, sofern sie Regeln zur Erlangung der Geschicklichkeit vorschreibt, sich den Gesetzen einer Sprache gemäß auszudrücken, oder ihren Ausdruck zu verstehen. Erstere ist SprachWissenschaft in eigentlicher Bedeutung, letztere heißt Theorie der SprachKunst. Nur die weitere Eintheilung der SprachWissenschaft gehört hieher *).

Diese hat es entweder mit den SprachErscheinungen zu thun, so fern sie Gedanken mittheilen, und wobei folglich die SprachWissenschaft auf das Object, an welchem Gedanken mitgetheilt werden, bloß als auf ein solches (als auf das Object zur Darstellung) Rücksicht

*) Die Theile der Theorie der SprachKunst bestimmen sich nach den verschiedenen Zwecken, welche diese sich vorsetzt. Sie ist nämlich mechanische oder ästhetische Kunst. Die mechanische ist objectiv die Geschicklichkeit, den Ausdruck Anderer zu verstehen, subjectiv aber die Geschicklichkeit, sich selbst Andern verständlich auszudrücken; in letzterer Rücksicht ist sie wiederum theils von dem richtigen Gebrauche der Formen und Bedeutungen einer Sprache, theils von der richtigen (mündlichen oder schriftlichen) Darstellung derselben abhängig. Die ästhetische SprachKunst hat ästhetische Belustigung zum unmittelbaren Zwecke, welche sie in Absicht des mündlichen Vortrags durch Euphonie, in Absicht des schriftlichen aber durch Kalligraphie bewirkt.

nimmt, und dann heißt sie logische SprachWissenschaft; oder dieses Object macht den Gegenstand derselben aus, und dann heißt sie, sofern sie sich auf ein Object bloßer Empfindung als solches erstreckt, ästhetische SprachWissenschaft.

Die logische SprachWissenschaft beschäftigt sich entweder bloß mit den Formen der Sprache, sofern durch sie Formen von Gedanken mitgetheilt werden, und die Wissenschaft der Formen einer Sprache in dieser Beziehung heißt SprachLehre (Grammatik); oder sie zeigt die materiale Bedeutung von Wörtern und Redensarten, und der nach einer Regel (z. B. der alphabetischen, etymologischen u. s. w.) aufgefaßte Vorrath von materialen Bedeutungen der Wörter und Redensarten einer Sprache heißt Lexikon (WörterBuch) *), und wenn dieser Vorrath sich nur auf Redensarten erstreckt, Phraseologie.

Die ästhetische SprachWissenschaft hat an dem Objecte, woran mitgetheilt wird, ihren Gegenstand, wel-

*) In unsern WörterBüchern werden außer den materialen Bedeutungen von Wörtern und Redensarten auch noch die Classe, zu welcher das Wort als RedeTheil gehört, die Grundzüge seiner Flexion, sein Geschlecht u. d gl. namhaft gemacht. Nun werden zwar diese Zuthaten nicht durch den Begriff eines WörterBuches gerechtfertiget; allein die Nützlichkeit solcher Angaben überwiegt bei weitem das Interesse am Festhalten eines Begriffes, der ohnehin eine Wissenschaft kaum dem Namen nach begründen kann.

cher, sofern er der innern Anschauung gegeben ist, Ton heißt, als Gegenstand der äußern Anschauung aber Schrift genannt wird. Dem Tone kommt erstens eine Quantität, und der Verbindung mehrerer Töne zu einem Ganzen, das durch eine Reihe langer und kurzer Töne (Vers), oder auch durch mehrere solcher Reihen selbst (Strophe) bestimmt ist, ein Metrum zu, und die Wissenschaft des Tones in dieser Rücksicht heißt Prosodie; zweitens läßt sich der Ton nach seiner Qualität betrachten, d. i. nach seiner Höhe oder Tiefe, Härte oder Weichheit u. d. gl., und die Wissenschaft der Qualität des Tones heißt Orthophonie. — Prosodie und Orthophonie machen aber zusammengenommen die Theile der Rechtsprechung aus, deren Wissenschaft überhaupt Orthologie heißt, während die Wissenschaft der Rechtschreibung, zu welcher die Interpunctionslehre als ein Theil gehört, Orthographie genannt wird.

Sonach ist die empirische Sprachlehre der systematische Inbegriff der Gesetze, nach welchen eine Sprache Formen von Gedanken bezeichnet. Dieser Erklärung zufolge gehört aber die Lehre von den sogenannten Empfindungswörtern (Interjectionen), sofern sie keine Gedanken bezeichnen, nicht zu den Theilen der Sprachlehre. Sie heißen nur insofern Wörter, als sie unter den Wörtern in eigentlicher Bedeutung mit vorkommen. Als Ausdrücke der Empfindung haben sie

eine Form, welche der jedesmaligen Empfindung des Redenden entspricht, aber keine, wodurch die Form eines Gedankens bezeichnet würde. Wegen ihrer Verbindung mit den Wörtern in eigentlicher Bedeutung kann man jedoch eine Erörterung dieser Empfindungs-Wörter (deren Verhältniß zu jenen ihr lateinischer Name charakteristisch bezeichnet) der SprachLehre anhangsweise beifügen.

Alle Gedanken sind Begriffe oder Urtheile; folglich hat es die SprachLehre theils mit der Lehre von der FormBezeichnung der Begriffe, theils mit der Lehre von der FormBezeichnung der Urtheile zu thun. Begriffe werden durch einzelne Wörter, Urtheile hingegen durch Verknüpfung der Wörter zu einem Ganzen bezeichnet. Es begreift also die SprachLehre als HauptTheile die Etymologie und den Syntax.

Die Merkmale der einzelnen SprachBestandtheile, mit deren Abhandlung sich die Etymologie beschäftiget, lassen sich entweder durch Begriffe angeben, oder man gewinnt sie einzig durch die Empfindung. Die erstern sind entweder reine *), d. h. solche Merkmale,

*) Ich kann hier die Bemerkung nicht vorbeigehen, daß auf der Unterscheidung der reinen SprachMerkmale von den grammatischen und den FlexionsMerkmalen nicht nur die Auffindung der Verschiedenheit der Sprachen, sondern auch die Auffindung des in der Sprache a priori Bestimm-

die aus dem Begriffe desjenigen, was der RedeTheil ist, nothwendig fließen, wie z. B. bei den Substantiven

ten beruhe, auf welches letztere sich wiederum die Möglichkeit einer allgemeinen reinen SprachLehre gründet. Alle besondere Sprachen sind dadurch Sprachen überhaupt, daß sie Begriffe und Urtheile nach ihren von der Erfahrung unabhängigen Merkmalen bezeichnen. Wie abweichend nun auch eine Sprache in ihrer besondern Bezeichnungsart und in ihren FlexionsMerkmalen von andern seyn mag, so findet doch keine Verschiedenheit in Absicht der reinen Merkmale statt, vermöge welches Umstandes sich alle besondere Sprachen zur Sprache überhaupt wie die Arten zur Gattung verhalten. — Aus dem bloßen Begriffe schon läßt sich bestimmen, daß z. B. das Wort Sonne (als GemeinName) sowohl einen Plural als Singular habe, und hierin kann in keiner Sprache eine Abweichung statt finden. Daß aber dieses Wort (in der teutschen Sprache) weiblichen Geschlechtes sey und nach der siebenten Declination abgeändert werde, dies läßt sich aus dem bloßen Begriffe des RedeTheiles (der von dem Begriffe des Bezeichneten abhängig ist) so wenig abnehmen, als behaupten, daß das Wort Sonne in jeder andern Sprache ebenfalls weiblichen Geschlechtes sey und nach der siebenten Declination gehe. — Die specifischen Unterschiede unter den Sprachen entspringen bloß aus den grammatischen Merkmalen und den Merkmalen der Flexion, die in der einen Sprache immer anders wieder aussehen als in der andern. Das Besondere und Willkürliche in den Sprachen wird durch Erfahrung erhalten, das Allgemeine und Nothwendige ist durch symbolische Begriffe a priori vorgestellt. Letzteres findet man (in seiner Reinheit) durch Abstraction, und es enthält in dieser nichts weiter als die Merkmale jeder Sprache ihrer Möglich-

der Numerus, bei den Verbis der Modus und das Tempus; oder grammatische, o. h. solche, welche sich nicht aus dem bloßen Begriffe des RedeTheils ergeben, sondern in der willkürlichen Einrichtung jeder Sprache ihren Grund haben, wie z. B. das Zusammenfließen von Prädicat und Copula in den adjectiven Verbis, und die daher entstehenden besondern Arten von Verbis activis, passivis, reciprocis u. s. w., welche sämmtlich nicht von dem ursprünglichen Begriffe des Verbi als der Bezeichnung der Copula eines Urtheiles, sondern von dem mit dem Verbo in Ein Zeichen zusammengeflossenen Prädicate abhängig sind, und folglich auch Bestimmungen (wie z. B. die des Grades) erhalten dürfen, die im Verbo als bloßer Bezeichnung der Copula nicht vorkommen können. — Die bloß durch Empfindung vorgestellten Merkmale werden durch die Flexion gewonnen und heißen daher FlexionsMerkmale.

Die ganze Etymologie zerfällt nun zufolge dieser Erörterung in zwei Theile (in die Analytik, oder in die Lehre von den einzelnen SprachBestandtheilen, sofern sich ihre Merkmale durch Begriffe angeben lassen; und in die FlexionsLehre, d. h. in die Lehre von

keit nach. Diese Merkmale durch ein Princip (dessen Inhalt der Begriff des Symboles ist) verknüpft gedacht, giebt den Begriff der allgemeinen reinen SprachLehre.

den durch Veränderung der Articulation der Wörter bestimmten Merkmalen einzelner SprachBestandtheile.

Die Analytik ist entweder Analytik der GrundBestandtheile der Sprache, oder Analytik der NebenBestandtheile (der BestimmungsWörter). Unter den GrundBestandtheilen der Sprache hat man diejenigen Wörter zu verstehen, welche nur solche Begriffe bezeichnen, die schlechterdings zu jedem Urtheile nothwendig sind. Da nun die Sprache in ihren wesentlichen Bedingungen von ihrem Originale (dem mitgetheilten Gedanken) abhängig ist, so kann es gar keine Sprache ohne Substantiv (welches an dem Pronomen einen Stellvertreter hat), Adjectiv und Verbum geben, als durch welche die wesentliche Bestandtheile eines Urtheils (Subject, Prädicat und Copula) bezeichnet werden. Aber an diesen GrundBestandtheilen des Urtheils finden noch allerlei nähere Bestimmungen statt. Diese werden durch die sogenannten BestimmungsWörter (z. B. die ZahlWörter, Präpositionen u. s. f.) bezeichnet, welche zwar keine Sprache begründen, aber ihr doch zu einer größern Bestimmtheit, als durch die GrundBestandtheile allein möglich ist, verhelfen, und eben deßwegen in der einen Rücksicht NebenBestandtheile der Sprache, in der andern aber BestimmungsWörter genannt werden.

Das durch den Act des Flectirens, d. h. durch das

Abändern der Articulation des Tones hervorgebrachte Product heißt selbst Flexion, von welchem Declination, Comparation und Conjugation besondere Arten sind. Die ganze FlexionsLehre zerfällt demnach in eben so viele besondere Abschnitte.

Der Syntax bestimmt theils die Formen, welche die Wörter in ihrer Verknüpfung zur Bezeichnung logischer Verhältnisse annehmen müssen, theils den Ort, welcher den also verknüpften Wörtern zukommt. Daher zerfällt der Syntax in zwei HauptAbtheilungen, in die ConstructionsLehre und in die Topik.

Die ConstructionsLehre beschäftigt sich theils mit der Lehre von der durch die einzelnen WörterFormen bestimmten Form des Satzes überhaupt und den Arten desselben, theils mit der Lehre von den Formen einzelner Theile des Satzes als solcher. Folglich ist alle ConstructionsLehre eine allgemeine, oder eine besondere.

Die Form des Satzes überhaupt ist die Einheit der in ihm enthaltenen mannichfaltigen Theile, durch welche er als der allgemeinsten Form des Urtheils entsprechend vorstellig gemacht wird. Diese Einheit entsteht durch die unter dem Namen der Coneretion bekannte Uebereinkunft aller mit dem Substantive in einem innern Verhältnisse stehenden RedeTheile.

Die dieselbe begründenden Merkmale heißen daher Concretions-Merkmale *), während das Substantiv, von welchem alle Concretion ausgeht, in dieser Beziehung Haupt-Wort genannt wird **). Diese Concre-

*) Die Concretion ist ihrem Begriffe nach ein Merkmal a priori in der Sprache, und die Behauptung, daß jede Sprache Concretions-Merkmale (Merkmale zur Bestimmung der Einheit des Satzes) haben müsse, ein metaphysischer Satz. Hierdurch ist jedoch keiner Sprache die Art und Weise vorgeschrieben, wie sie die Idee der Concretion an den Objecten, woran sie mittheilt, zu realisiren habe, und die Concretions-Merkmale sind daher ihrer besondern Beschaffenheit nach eben so wenig a priori zu bestimmen, indem diese, da sie in der beliebigen Einrichtung jeder Sprache ihren Grund hat, ein Erfahrungs-Merkmal ist. — In den uns bekannten Sprachen wird die Concretion auf die oben beschriebene Weise bewerkstelligt; aber daraus folgt nicht, daß diese Weise die für jede Sprache einzig mögliche sey, und daß es in jeder Sprache Concretions-Merkmale der Art geben müsse. Selbst in denjenigen Sprachen, in welchen diese Concretions-Art gebräuchlich ist, findet schon eine große Verschiedenheit im Gebrauche derselben statt. So steht die teutsche Sprache in ihrer Concretion weit hinter der griechischen und lateinischen zurück, und die morgenländischen gehen in der Concretion durch Geschlechts-Merkmale schon wieder einen Schritt weiter als jene Sprachen zusammen. — Einige Sprachen haben sogar vollkommnere und unvollkommnere Concretions-Merkmale, wie z. B. die teutsche, welche genöthigt durch die Härte ihrer vollkommneren Concretions-Merkmale für das Gehör, sich nur einen sparsamen Gebrauch derselben in Absicht der Adjective erlaubet. — So beruht hier alles auf subjectiven, obgleich nicht immer angeblichen Bedingungen.

**) Aber auch nur in dieser Beziehung. Die gemeine Vorstellungsart, nach welcher das Substantiv darum Haupt-

tionsMerkmale sind für das Adjectiv und die BestimmungsWörter des Substantivs Geschlecht. Numerus und Casus, für das Verbum aber Numerus und Person, und in einigen Sprachen auch noch das Geschlecht. Die dem Adjectiv und den BestimmungsWörtern des Substantivs zukommenden Merkmale des Geschlechtes, Numerus und Casus, können ihnen nämlich unmöglich vermittelst des durch sie bezeichneten Begriffes, sondern nur als ConcretionsMerkmale zukommen. Denn in einem Prädicate oder in einer Bestimmung eines Gegenstandes sind Geschlecht, Numerus und Casus an sich gar nicht denkbar. Ein gleiches Bewandniß hat es mit dem Numerus und der Person im Verbo, indem ihm weder als Bezeichnung der Copula, noch als der Bezeichnung eines Zeitpunktes, noch als einem aus diesen beiden Merkmalen und dem Prädicate zusammengesetzten RedeTheile das Merkmal der Einheit oder Vielheit, und das der ersten, zweiten oder dritten Person zukommen kann. Aber dem Subjecte kommen diese Merkmale zu, und um das Verbum mit dem Subjecte zu concresciren, d. h. im grammatischen

Wort heißt, „weil es der wichtigste RedeTheil ist, auf welchen alle übrigen sich beziehen, und um dessen willen sie insgesammt vorhanden sind," bedarf zu ihrer Richtigkeit dieser Modification. Giebt man jener Vorstellungsart überhaupt eine andere Beziehung als die erwähnte, so wird sie grundlos. Außer dem Range, welchen die Eintheilung der Wörter in GrundBestandtheile und NebenBestandtheile festsetzt, giebt es weiter keinen Rang; alle Wörter haben gleichen Werth.

Zusammenhange vorstellig zu machen, steht dasselbe im Singular oder Plural, und in der ersten, zweiten oder dritten Person.

Die Arten der Sätze zerfallen in logische und grammatische Arten. Jene sind durch die besonderen logischen Formen der Urtheile bestimmt, diese beruhen auf den besondern grammatischen Weisen, Sätze zu bilden.

In der Verknüpfung der einzelnen Theile eines Satzes zur Bezeichnung der besondern Bestimmungen in einem Urtheile wird das eine Wort als die Form des andern verursachend vorgestellt. Dasjenige, welches die Form des andern bestimmt, heißt regierend, dieses andere aber regieret. Daher wird diese ganze Verknüpfungsart auch Rection, und die Lehre derselben auch RectionsLehre genannt.

Die Topik ist entweder Topik der Wörter, oder Topik der Sätze.

Man wird das hier aufgestellte System der empirischen SprachLehre sehr abweichend von demjenigen finden, welches die (angeblichen) LehrBücher derselben enthalten. Diese Verschiedenheit kann jedoch nicht auffallen, wenn man bedenkt, daß die SprachLehre daselbst nie eigends wissenschaftlich, sondern immer mehr nur als

Theil eines ElementarBuches der Sprache für die Jugend und folglich in pädagogischer Hinsicht bearbeitet worden ist. Aber eben diesem Mangel an wissenschaftlicher Pflege dankt die empirische SprachLehre die für sie äußerst ungünstige Verwechselung mit jenem ElementarBuche selbst.

Dieses soll das in praktischer Beziehung Wissenswürdigste aus dem Gebiete der gesammten SprachWissenschaft enthalten. Das Wissenswürdigste bestimmt sich in dessen Umfange nach dem Bedürfnisse, welches äußere Verhältnisse und subjective Beziehungen auferlegen. So ist in einem ElementarBuche für den Unterricht in der teutschen Sprache die Prosodie bei weitem kein so unentbehrlicher Theil, als in einem solchen für den Unterricht in der lateinischen Sprache, und wiederum ist in einem LehrBuche für den Unterricht in einer fremden Sprache die Orthophonie ein nothwendiges Stück desselben, während sie in einem solchen für die MutterSprache weit eher gemißt werden kann. So wenig sich nun die Theile eines solchen Lehrbuches im Allgemeinen angeben lassen, eben so wenig kann es eine allgemeine Erklärung desselben geben. Hier findet nur eine Anzeige des besondern Zweckes statt, welchen das einzelne sich vorsetzt, und diese Anzeige ist seine Erklärung.

Ganz anders verhält es sich mit der empirischen SprachLehre als Wissenschaft. Jede unmittelbare Beziehung, die nicht für das wissenschaftliche Interesse berechnet ist, ist ihr fremd. Ihr Begriff und ihre Theile

sind nicht willkürlich und nach Zwecken außer ihr bestimmt. Jener kann im Allgemeinen gegeben werden, welche besondere Sprache ihm auch untergelegt werde; diese (Etymologie und Syntax) sind die nothwendigen Theile der Sprachlehre, weil sie aus dem bloßen Begriffe der FormBezeichnung fließen, und sie sind die einzigen Theile der Sprachlehre, weil sie allein aus ihm fließen.

Wenn man die wissenschaftliche Sprachlehre mit jenem ElementarBuche verwechselt (wie bisher immer geschehen ist), so entstehen unauflösliche Widersprüche über den Begriff und die Theile der Sprachlehre. Der eine denkt sich dieselbe, aber freilich nur dunkel, als Wissenschaft, und nach ihm begreift sie nicht mehr als die Etymologie und den Syntax; der andere verwechselt sie, ebenfalls nach einer dunkeln Vorstellung, mit jenem ElementarBuche der Sprache, und nach ihm muß sie allerdings mehr als Etymologie und Syntax (d. h. mehr als die eigentliche Sprachlehre) befaßen; noch ein anderer wird weder von jener noch von dieser dunkeln Vorstellung bestimmt geleitet, und er wird die Aufnahme der Orthographie, oder der Prosodie, oder beider zugleich in die Sprachlehre als beliebig setzen. Und in diesem Widerspruche findet man wirklich alle Grammatiker befangen, welche sich auf die Erörterung der Theile der Sprachlehre in ihren Elementarbüchern eingelaßen haben.

Nicht weniger als durch ihre Theile ist die wissen-

schaftliche SprachLehre durch Darstellung und Umfang ihres Inhalts von einem ElementarBuche der Sprache verschieden. Dieses bezweckt zunächst den sprachrichtigen (mündlichen und schriftlichen) Ausdruck, und folglich eine KunstFertigkeit. Es ist hier um SprachKenntnisse und nicht um SprachWissenschaft zu thun, und das eigentliche Verdienst eines solchen LehrBuches ist daher Brauchbarkeit für diesen Zweck. Diesen erreicht es am sichersten durch Popularität seiner Erklärungen, wie unbefriedigend sie auch in wissenschaftlicher Hinsicht seyn mögen, durch Vergleichung der zu erlernenden Sprache mit einer schon erlernten oder der MutterSprache, durch Weglassung des dem Lehrlinge schon aus einer andern Sprache Bekannten, durch Unterlegung eines der fremden Construction in Absicht derselben congruirenden Ausdruckes der MutterSprache, statt desjenigen, der eine mit der fremden nicht übereinstimmende Construction erfodert, u. d. m. So ist es z. B. in einem ElementarBuche der lateinischen Sprache ganz zweckmäßig, die Casus auf die Frage wer? wessen? wem? womit? u. s. f. stehen zu lassen, vesci durch ernährt werden zu erklären, und von denjenigen Verbis, welche einen Mangel, einen Ueberfluß oder eine Beraubung anzeigen, nur diejenigen namhaft zu machen, deren teutsche Uebersetzungen mit einem andern Casus als im Lateinischen construirt werden, die übrigen aber, deren Ablativ sich in der wörtlichen Uebersetzung schon durch die bei diesem Casus gewöhnlichen Fragen erklären läßt, zu

übergehen. — Aber für die wissenschaftliche Sprach-Lehre sind dergleichen subjective Zwecke und subjective Bedingungen gar keine Gesichtspunkte. Die Popularität muß hier der Gründlichkeit Platz machen, welche der wissenschaftlichen Sprachlehre unentbehrlich ist. Jene Erklärungsart der Casus widerspricht ihrem Wesen; denn sie giebt Erklärungen im Cirkel. Die Regel z. B. „Der Genitiv steht auf die Frage wessen?" sagt nichts mehr als: „Der Genitiv steht dann, wenn er zu setzen ist;" indem diese Frage sich von jedem andern Genitiv in nichts als darin unterscheidet, daß sie ein Genitiv in der fragenden Form ist. — Eben so nimmt keine besondere Sprachlehre als Wissenschaft auf dasjenige Rücksicht, was in einer andern mit ihr übereinstimmig ist; denn jede ist ein für sich bestehendes und von dem andern unabhängiges Ganze, und es darf daher in ihr keine Sprache aus der andern und durch dieselbe erklärt werden. Das Uebereinstimmende aller besondern Sprachlehren findet seine vereinigenden Gesichtspunkte in der allgemeinen empirischen Sprachlehre.

Die Gränzen dieses Aufsatzes verstatten nicht die Erörterung des Verhältnisses, in welchem die wissenschaftliche Sprachlehre zu einem ElementarBuche der Sprache in pädagogischer Hinsicht stehe. Hier nur die Bemerkung, daß dieses die höhere GeistesCultur vorbereite, zu welcher jene ein Mittel darbietet. Und darum schon glaubt der Verfasser dieses Aufsatzes den Wunsch

gerechtfertiget, daß das von ihm aufgestellte System der wissenschaftlichen Sprachlehre sich im Urtheile sachverständiger Männer als richtig bewähren, oder, im entgegengesetzten Falle, sie veranlassen möge, statt desselben dasjenige zu geben, welches Ihnen ihre bessere Einsicht möglich macht.

II.

Allgemeine Folgerungen aus der Theorie des Lernens und Lehrens zum Beweis der geschehenen Begründung einer allgemeinen Erziehungs-Wissenschaft.

(Beschluß der 2ten Abh. im 4ten Heft.)

1) Wir können nun bestimmt das Princip aufstellen, welches als Grundsatz jeder Erziehungs-Wissenschaft an die Spitze gestellt werden muß. Es ist nämlich folgendes für die Erziehung physisch nothwendige Gesetz: sie muß von dem Punkte, von welchem aller eigne Unterricht, alles eigne Wissen, und

mithin alle Bildung und Erziehung ursprünglich ausgegangen ist, auch noch jetzt ausgehn, — nämlich von dem Geiste des zu unterrichtenden Zöglings selbst. — Hieraus ergeben sich für die Methode folgende allgemeine Regeln:

Richte deine LehrMethode nach Sokrates Beispiel so ein, daß was du lehren willst, dein Schüler selbst erfinde. Daher sey, gleich dem Sokrates, unter deinen Schülern der erste Schüler. Laß sie von sich als dem ersten Punkt alles Wissens für sie ausgehn, wie du von dir selbst ausgehn musst. Daher erhebe sie zur Selbstständigkeit. Nur dieses kann der höchste Zweck aller Erziehung seyn. Unter ihm sind alle theoretische und praktische Zwecke vereinigt, und ohne ihn ist weder theoretische noch praktische Weisheit möglich. — Als weitere Folgerung dient folgendes, was Montaigne sagt: „Laß den Hofmeister jede Meinung „durchs Sieb schlagen, und nichts in den Kopf seines „Zöglings setzen, was sich bloß auf Ansehen und Credit fußet. Er muß ihn eben so wenig auf ein Princip des Epikurs, als der Stoiker schwören lassen. „Man lege ihm die Verschiedenheit der Meinungen vor: „kann er darunter wählen, um so besser; wo nicht? so „laß ihn zweifeln. — Wer einem Andern folgt, folgt „Niemanden; er findet nichts, weil er eigentlich nichts „sucht. Non sumus sub rege, sibi quisque se vindicet.“

2) Die Richtigkeit dieser allgemeinen didaktischen Postulate erhellt aus der oben deducirten Möglichkeit und Nothwendigkeit ihrer praktischen Erfüllung.

3) Eine von jenem aufgefundenen ersten Grundsatz bestimmte Wissenschaft, welche die allgemeinsten Grundsätze der Erziehung noch ferner ableitete und aufstellte, würde mit Recht eine allgemeine Erziehungs-Wissenschaft heißen müssen. Eine solche aufzustellen, ist hier nicht unser Zweck. Wir haben vielmehr eine solche bloß vorzubereiten, und einzuleiten gesucht. Und hierauf zielen auch noch die folgenden Erörterungen ab.

4) Wenn jede menschliche Erziehung, jedes Lernen und Lehren, von dem Punkt, von welchem alles Wissen ausgegangen ist, und ausgehn musste, auch noch immer ausgehn soll und muß; so ist der Geist des zu Erziehenden der Punkt, um den sich alles dreht. So können wir folgern, indem wir gefunden haben, daß zu jedem Lernen zu jedem Erkennen einer Wahrheit, das Selbst-Lehren das SelbstErkennen durch eigne GeistesThätigkeit vorausgesetzt werden müsse.

5) Da der Lehrer seinem Schüler keine allgemeinen Wahrheiten mittheilen kann; so wird sein Wirken, wie das des Sokrates, immer darauf gerichtet seyn müssen, daß der Zögling die Wahrheiten, welche er ihm gern mittheilen möchte, durch sich selbst erkenne. Sehr rich-

tig bemerkt in dieser Rücksicht Rousseau: „Euer Zög„ling wisse nichts, weil ihr es ihm gesagt habt: er lerne „nicht die Wissenschaft, er erfinde sie! Setzt ihr jemals „das Ansehen an die Stelle der Vernunft; so wird er „nicht mehr raisonniren; er wird nichts weiter als das „Spiel der Meinungen Anderer seyn.“

6) Diese Sätze, so wie sie hier aufgestellt werden, sind nicht etwa die wandelbare Maxime eines Mannes z. B. des Rousseau; nein es sind allgemeine Grundsätze, gegen die, wenn man seines Zwecks nicht verfehlen will, nie gehandelt werden darf. Das Gelingen und Mislingen aller pädagogischer Operationen hängt von ihnen, wie von physischen Gesetzen ab. Ihre eigne Nothwendigkeit aber hängt von dem erwiesenen Satz ab: was für den Lehrer durch das eigne SelbstErkennen eine allgemeine Wahrheit ist, kann es auch nur durch die gleiche SelbstErkenntniß für den Zögling werden. Gesetzt, der Lehrer wollte dagegen handeln; so würde dieses nie den Zweck erreichen können: wir können nicht mittheilen, was wir selbst nicht durch Mittheilung erhalten haben, nämlich unser Wissen. — Hieraus lässt sich der Schaden des noch leider fast allgemeinen Auswendiglernens in den öffentlichen VolksSchulen beurtheilen. Wenn auch das mit dem Gedächtniß Aufgefasste zweckmäßiger wäre, als es gewöhnlich ist; so würde es doch immer einem verborgenen Schatz glei-

chen, dessen Werth der Lernende weder kennt, noch gebrauchen kann.

7) Aus demselben Grunde, weil das Lehren kein Mittheilen seyn kann, folgt wiederholt, was schon oben aus andern Gründen dargethan worden ist, daß zu jedem Lernen ein SelbstLehren vorausgesetzt werden müsse. Man sage immerhin einem Schüler, daß das Quadrat aus der Diagonallinie eines andern Quadrats construirt noch einmal so groß seyn müsse, als das Quadrat, aus dessen Diagonallinie es construirt worden, er wird es anfangs nicht verstehen; und wenn er es nach mehrern zugleich mit Anschauung verbundenen analytischen und synthetischen Operationen verstanden hat, so war eigentlich der Lehrer bloß die äußere Veranlassung, der Schüler aber die innere Ursache dieses Verständnisses. Er hat es nämlich nur alsdann erkannt, daß es so seyn müsse, nachdem in ihm dieselben innern Thätigkeiten, nach denselben Gesetzen und zu demselben Ziel hin wirkend vorhergegangen waren, wie bei dem Lehrer, als er sagte, daß es so seyn müsse. — Man sagt, daß Newton sich im Alter selbst nicht mehr verstanden habe. Sehr natürlich! Das Alter erschwerte ihm die GeistesThätigkeit, die zum jedesmaligen Erkennen der schon einst erkannten Wahrheiten nöthig war.

8) Es giebt eine Methode, wo der Lehrer nur um so mehr und zuverlässiger lehrt, je weniger er wirklich zu lehren (das Lehren als ein Mittheilen gedacht)

scheint. Und dieses ist die Sokratische, so wie sie in dem angeführten didaktischen Experiment erscheint. Sokrates lehrte wirklich, was der Sklave des Menon lernte, aber nicht durch vermeintliche Mittheilung, sondern auf die eben beschriebene zwar vorher noch nicht wahrgenommene, aber nothwendig immer statt habende Weise. Daher war es dem Sokrates möglich zu zeigen: er habe ohne Mittheilung lehren können, weil überhaupt nicht durch Mittheilung gelehrt werden kann, und weil jedes Lernen so erscheinen müsste, wenn die Wirklichkeit, so wie sie immer statt haben muß, mit Sokratischer Kunst immer so deutlich wahrnehmbar gemacht würde.

9) Die Griechen unterscheiden, wie auch wir, zwischen μανθανειν und εὑρειν, zwischen Selbsterfinden und von Andern Lernen. Da wir erwiesen haben, daß durch Lehren keine Wahrheiten mitgetheilt werden können; so folgt, daß das μανθανειν, das Lernen, auch ein εὑρειν, ein Erfinden, seyn müsse. Es fragt sich, wie beide von einander noch unterschieden werden können? — Wenn mir der Mathematiker das Facit einer gewissen so eben vorgenommenen Rechnung angiebt; so lehrt er mich eine Wahrheit, die er so eben gefunden hat. Will ich wissen, ob das Facit richtig sey; so bleibt mir kein andres Mittel übrig, als durch eignes Rechnen das Facit selbst zu suchen. Ha-

ben wir nun beide richtig gerechnet, wie vorausgesetzt wird; so wird das Facit eins seyn. Wäre nun der Erstere der Lehrer, und der Zweite der Schüler; so würden wir sagen, der Erste habe dem Zweiten das Facit gelehrt. Im Ganzen hätten wir nun auch wohl nicht unrecht; denn ohne den Ersten würde es wohl der Zweite jetzt nicht gefunden haben, weil er es jetzt nicht gesucht hätte. Aber gleichwohl hat es der Zweite nicht durch Mittheilung vom Ersten empfangen, sondern auf dessen Veranlassung selbst gesucht, und gefunden; denn er konnte es ja nicht als wahr erkennen, bevor er es selbst gefunden hatte. Er ist also, wie der Erste, SelbstErfinder. Wie dies bei der Erkenntniß dieser besondern Wahrheit ist; so ist es bei der Erkenntniß jeder Wahrheit überhaupt, weil in demselben Verhältniß als Eine Wahrheit zu unserm ErkenntnißVermögen steht, auch alle andern Wahrheiten stehen müssen. Wir würden also a) jede Wahrheit, wie ihr erster Erfinder, durch uns selbst haben finden können, wie wir sie denn auch, b) indem wir sie lernten, eigentlich selbst gefunden haben. Und der Unterschied ist nur der, daß wir sie jetzt nicht gefunden haben würden, weil wir sie gegenwärtig nicht gesucht, daher die Thätigkeit unseres ErkenntnißVermögens nicht zu dem bestimmten Ziele hin gelenkt haben würden.

10) Je weniger unsere gewöhnlichen Lehrer leisten, je mehr glauben sie gewöhnlich geleistet zu haben. Sehr na-

türlich, weil sie nicht wissen, was durch Lehren geleistet und nicht geleistet werden kann. Da sie nach der gemeinen Meinung glauben: daß Kenntnisse *lehren*, so viel als Kenntnisse *mittheilen* heiße; so glauben sie auch, daß ihnen ihre Schüler den größten Theil ihres Wissens zu danken hätten. Gewöhnlich aber wird es ihnen von diesen vergolten. Es ist ein oft bemerktes Phänomen; daß die geschicktesten Schüler oft die undankbarsten gegen ihre Lehrer sind. Sie glauben gewöhnlich nur sich selbst alles zu verdanken zu haben. Die Erscheinung erklärt sich aus unsern obigen Erörterungen. Da jedes Lernen ein SelbstLehren voraussetzt; so ist sehr natürlich, nicht bloß daß die selbstthätigsten Schüler die geschicktesten sind, *sondern auch, daß sie sich vorzüglich ihrer Selbstthätigkeit, ihrer eignen Kraft beim Lernen, bewusst werden müssen.* An sich ist die sich ihnen aufdringende Bemerkung ganz richtig: daß sie nämlich alles, was sie gelernt haben, durch sich gelernt haben; aber sie übersehen, daß sie es ohne äußere zweckmäßige Veranlassung und Richtung ihrer Thätigkeit nicht jetzt, und nicht so schnell gelernt haben würden. Und dies ist der Grund ihrer Ungerechtigkeit. Wir entscheiden also gegen beide, indem wir beiden volle Gerechtigkeit widerfahren lassen. Der Schüler wird die Verdienste des Lehrers anerkennen müssen, so bald nur dieser nicht mehr geleistet zu haben glaubt, als er wirklich geleistet hat, d. i. nicht mehr, als ein Lehrer leisten kann. — Eben so glauben

auch gewöhnlich gute Köpfe, daß was sie durch sich gelernt haben, nicht auch jeder Andere durch sich lernen könne. Allein ist jedes Lernen ohne ein SelbstLehren unmöglich, wie aus allgemeinen Gründen dargethan worden ist; so folgt, daß wenn der weniger gute Kopf zu Erkenntniß einer Wahrheit gekommen ist, er nicht weniger als der gute Kopf durch sich selbst dazu gekommen seyn müsse. Er ist sich aber dieser seiner Selbstthätigkeit weniger bewusst. Ueber der Erkenntniß des Gegenstandes übersieht er den Antheil, den er selbst an dieser Erkenntniß hat, und eben daher kann sein Lehrer auf größere Ergebenheit bei ihm rechnen.

11) Man könnte einwenden: wenn auch gleich ein Sokrates lehren kann, auch dann wenn er nicht zu lehren scheint, wie folgt denn, daß jedes Lehren von der Art seyn müsse? Auf unsern wenigsten Lehrern scheint Sokrates Geist zu ruhen; und es würde wenig gelernt worden seyn, wenn es auf Sokratische Weise hätte gelehrt werden sollen. Statt durch Entwickelung, wie mit Zauberkraft, aus dem Zögling die Begriffe herauszuheben, suchen sie dieselben vielmehr hineinzulegen. Sie suchen nicht, sondern geben das Gefundene. Wie wäre nun hier ein Lernen möglich, wenn kein Mittheilen möglich wäre?

Alle dergleichen Einwendungen treffen nicht die obigen Gründe; sie bedürfen also keiner neuen Unter-

stützung. Man gesteht es zu, und muß es zufolge der obigen Thatsachen zugestehn, daß ein Lehren ohne ein Mittheilen nach Sokrates Manier statt gehabt habe, und also auch statt haben könne. Im Gegentheil glaubt man aber auch, daß zufolge der Erfahrung ein Lehren und ein Mittheilen statt habe, und statt haben müsse. Da wir von der Unmöglichkeit einer solchen Erfahrung überzeugt seyn müssen, so bald wir die Richtigkeit der obigen Gründe und Raisonnements erkannt haben; so bleibt uns nichts übrig, als den Grund der Täuschung dieser auf eine vermeintliche Erfahrung gegründeten Einwendung aufzuzeigen. Kann kein Lernen ohne ein SelbstLehren statt haben; so liegt gewiß der Grund, wenn irgend ein solches Lernen nicht als ein SelbstLehren erscheint, nicht etwa darin, daß hier kein wirkliches SelbstLehren statt gehabt habe. Nein, so bald das wirkliche Lernen, das SelbstWissen, erwiesen ist; so hat es auch wirklich statt gehabt, und muß statt gehabt haben. Er liegt also darin, daß der Lehrer nicht das, was geschehen ist, den Augen des Beobachters so hell und klar, wie Sokrates, darzustellen gewusst hat. — Es ist dies fast wie in der Chemie und Physik. Gewisse Ursachen geben gewisse Erscheinungen. Sie müssen sie allemal geben; aber sie geben sie nicht jedem Chemiker und Physiker, weil nicht jeder beim Experimentiren mit der Genauigkeit verfährt, wie er verfahren sollte und müsste. So auch hier. Nicht

jeder Lehrer kann die Erscheinung des SelbstLehrens bei dem Lernen, wie ein Sokrates, darstellen, ob sie sich gleich bei jedem Lernen anschaulich darstellen lassen müsste, weil sie wirklich statt hat, und statt haben muß *).

Doch wir erläutern das Ganze durch folgendes Beispiel. Der Satz: was gerecht ist, ist nützlich: ist eine allgemeine Wahrheit. Aber sie ist es für nur jeden dadurch, daß er es selbst erkennt, daß und warum das Prädicat „nützlich" mit dem Subject „gerecht" verbunden werden müsse. Aus der Erfahrung kann diese Erkenntniß nicht geschöpft werden. Denn gesetzt auch, daß mein empirisches Wissen das ganze Gebiet der ErfahrungsKenntnisse umfasste, was es doch nicht umfassen kann; so würde es mich doch zu keinem andern als folgendem Schluß berechtigen: was bisher gerecht gewesen ist, ist auch nützlich gewesen. Hieraus folgte aber nicht daß es auch immer und zu allen Zeiten nützlich seyn müsse; die Zukunft ist ja nie in unsern Händen. Sollte also unsere Kenntniß von der Allgemeingültigkeit dieses Satzes, von unserer künftigen Erfahrung abhangen; so würden wir nie zum Bewusstseyn seiner nothwendigen Allgemeinheit gelangen. Gesetzt nun auch ein Lehrer sagte dem Schüler: was gerecht ist, ist

*) Sokrates selbst urtheilt über eine solche Darstellung: αλλ' ως ου ραδιον.

nützlich, so würde dieses für den Schüler immer nur so viel heißen als: ich habe von meinem Lehrer gehört, er wisse, daß was gerecht sey, auch nützlich sey; dieses Wissen selbst aber würde durch kein Sagen in ihn übergehn können. Wollte nun der Lehrer eine Vergleichung zwischen den Begriffen schön, nützlich, gerecht, anstellen, und ihre nothwendige Verbindung unter einander zeigen; so könnte es ihm nun wohl glücken, seinen Schüler von der Allgemeingültigkeit jenes Satzes zu überzeugen, und gewöhnlich würde man dann sagen, er habe ihm diese Erkenntniß mitgetheilt. Allein hierin täuscht man sich: denn a) der Lehrer steht jetzt in keinem andern Verhältniß zum Schüler, als er vorher stand, und in diesem war es, zufolge obiger Probe, unmöglich; b) konnte ja der Lehrer die zur Vergleichung nöthige Selbstthätigkeit des Schülers eben so wenig mittheilen als die zu vergleichenden Begriffe selbst. Wir ziehen also c) den Schluß; daß so bald der Schüler die Allgemeingültigkeit jenes Satzes kennen gelernt hat, er sie sich selbst gelehrt haben müsse. Die Wirklichkeit dieses SelbstLehrens muß sich daher in der Erfahrung aufzeigen lassen. Und Sokrates hat sie auch bei dieser Wahrheit sehr schön aufgezeigt. Wir heben der Merkwürdigkeit halber aus Platons Ἀλκιβιαδης πρωτος die HauptMomente aus. Es zeigt die Wirklichkeit von demjenigen, wovon wir so eben die Möglichkeit gedarthan haben. — Alkibiades behauptete: nicht alles, was gerecht sey, sey auch nützlich, sondern nur einiges davon

(των δικαιων ενια συμφερειν ενια δ' ου). Sokrates im Gegentheil war überzeugt, daß alles, was gerecht sey, auch nützlich seyn müsse. Diese seine Erkenntniß konnte er ihm aus den obigen Gründen nicht **mittheilen**. Er musste ihn also durch sich selbst, auf vorher geschehene äußere Veranlassung, oder wie Sokrates gewöhnlich sagte, **durch bloßes Fragen** zu dieser Erkenntniß zu leiten suchen. Αποκρινου δη και αν μη αυτος συ σαυτου ακουης, οτι τα δικαια συμφεροντα εστιν, αλλω λεγοντι μη πιστευσης. — Zuerst gesteht Alkibiades, daß was gerecht sey auch schön sey; behauptet aber daß nicht alles was schön sey, auch gut sey. Sehr natürlich; um seinen Satz zu behaupten. Aber hierdurch war schon viel gewonnen, denn er musste nun auch zugeben, daß einiges Schöne bös, und einiges Böse gut sey. Hieraus folgte denn ferner, daß z. B. der Beistand, welchen man den Bundesgenossen im Krieg leistet, an sich gerecht, also auch schön und gut für diejenigen seyn müsse, welche ihn leisten, wenn sie nur ohne Wunden mit dem Leben zurückkehren. Mit einem Wort, die Tapferkeit wäre gerecht, schön, und gut. Sollte aber im Gegentheil der, welcher diesen Beistand geleistet hat, sein Leben verlieren; so würde zwar seine Tapferkeit immer noch gerecht und schön, aber auch böse seyn. Hier hätten wir also ein Beispiel zu dem Satz: einiges Schöne ist böse oder schädlich. Mit einem Wort, Feigheit wäre hier gut und nützlich gewesen. Und hier hätten wir ein Beispiel zu dem Satz: einiges Böse ist gut und nütz-

lich. Aber wie hätte der junge Republicaner Alkibiades dieses gelten lassen können. Lieber wollte ich, sprach er, nicht leben als feig seyn. Er musste also auch zugeben: daß was gerecht sey, auch schön, gut und nützlich sey.

Auf dieselbe Weise würden wir noch heute jedermann von der Wahrheit und Allgemeingültigkeit dieser Sätze überzeugen können; aber das dabei nothwendig statt habende Selbstlehren würde nicht sogleich dem Beobachter in die Augen springen. Ueber der Aufmerksamkeit auf den zu lernenden Gegenstand, übersehen wir unsre eigne bei dem Lernen statt habende Selbstthätigkeit, und glauben daher, ein anderer habe uns von außen her mitgetheilt, was wir uns doch selbst auf seine äußere Veranlassung gelehrt haben. Wenn nun aber ein Sokrates so fragt, daß die dabei nothwendig statt gehabte Selbstthätigkeit in die Augen springt; so erscheint eben hierdurch, daß wir uns eigentlich selbst gelehrt haben, was man uns gelehrt zu haben glaubte. Fragt z. B. Sokrates: ist $a = b$? so muß Alkibiades, um ja zu sagen, vorher a mit b verglichen, und also durch sich erkannt haben, daß $a = b$ sey und seyn müsse. So enthält die Frage die bestimmte äußere Veranlassung, zu einer bestimmten innern GeistesThätigkeit, deren Folge die in und mit der Antwort zugleich ausgedrückte wirk-

liche Erkenntniß ist. Dasselbe muß bei jedem zusammenhangenden philosophischen Raisonnement, wenn wir es hören und verstehen, auch geschehen, und geschieht auch immer wirklich; aber es wird nicht sogleich immer bemerkt. Wenn z. B. der Mathematiker seinem Schüler demonstrirt: $a = b$ und $c = d$, nun ist aber $c = a$ und $d = b$, also ist auch $ab = cd$; so scheint es nicht, daß er seinem Schüler diese Wahrheit abfrage, sondern daß er sie ihm mittheile. Allein so scheint es auch nur. Wollte man das Raisonnement in Fragen verwandeln; so würde man finden, daß man diese Wahrheit jedem, der sie noch nicht kenne, auf Sokratische Manier lehren d. i. abfragen könne. Daher würde man finden, daß der Schüler die Wahrheit, welche man ihm mitgetheilt zu haben glaubt, eigentlich selbst gefunden habe, und daß unser Lehren, wie immer so auch hier, bloß ein Veranlassen zu diesem Auffinden gewesen sey.

12) Oben wurde bemerkt: es müsse sich aus einer ErziehungsWissenschaft erkennen lassen, wie ohne Beeinträchtigung der Freiheit und Selbstständigkeit erzogen werden könne. Da die allgemeinsten Bedingungen der Erziehung, d. i. ohne welche keine Erziehung möglich ist, die des Lernens und Lehrens überhaupt sind; so muß sich also aus diesen die Möglichkeit der Erfüllung jener didaktischen Postulate begreifen lassen. Dies ist nach den so eben gegebenen Erörterungen gar nicht

schwer. Wahre, d. i. nach Gesetzen des menschlichen Geistes berechnete, Erziehung kann nicht die Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit des Zöglings beeinträchtigen, da ja, wie wir gesehn, diese Selbstständigkeit und Selbstthätigkeit, als erste nothwendige Bedingung, zu jeder Erziehung eines vernünftig freien Wesens, vorausgesetzt wird. Das Lehren kann die Freiheit des eignen SelbstErkennens nicht aufheben, indem ja, wie wir gezeigt, das SelbstErkennen durch innere GeistesThätigkeit zur Möglichkeit des Lehrens vorausgesetzt werden muß.

13) Eben so wird es nun auch gar nicht schwer seyn, zu erkennen, wie ohne allen Zwang die allgemeinsten Bedingungen einer allgemeinen Erziehungs-Wissenschaft, von den allgemeinsten Bedingungen des Lernens und Lehrens, abgeleitet werden können. Wir geben hievon nur eine Probe. Oben wurde behauptet: es sey nothwendige Bedingung einer allgemeinen ErziehungsWissenschaft, daß ihre Grundsätze allgemein seyn, d. i. nicht durch die Verschiedenheit der Geschlechter, Nationen und Religionen verschieden seyn konnten und sollten. Was oben in Beziehung auf eine ErziehungsWissenschaft, als nothwendige Bedingung ihrer Möglichkeit gedacht wurde, erscheint hier als physisch

nothwendiges Gesetz in Beziehung auf die Natur des menschlichen Geistes selbst. — Wir haben nämlich gefunden, daß nur auf eine gewisse bestimmte Weise gelernt und gelehrt werden könne, und daß eben dieses Lernen und Lehren bedingt sey durch Gesetze des menschlichen Geistes überhaupt. Ohne diese Gesetze, ohne welche kein Lernen und Lehren möglich seyn würde, ohne diese würde auch keine Erziehung wirklich werden können. Also sie sind allgemeine Grundsätze jeder Erziehung überhaupt. Ferner wurde gefodert: „die Erziehung müsse zur Einheit führen, und es müsse sich aus ihrem ersten Princip erkennen lassen, wie sie dazu führen könne.“ Was oben gefodert wurde, daß geschehen solle, ist nothwendig, daß es geschehe, so bald jedes Lernen ein SelbstLehren ist, und seyn muß. Hier ist ein Mittel und ein Zweck, und aus dem erstern wird nach den bisherigen Erörterungen unmittelbar einleuchten, wie man zu dem zweiten gelangen könne.

14) Man kann wohl lernen und lehren ohne die nun entwickelten ersten unbedingt nothwendigen Gesetze alles Lernens und Lehrens zu kennen; aber man kann nicht lernen und lehren ohne diese Gesetze zu beobachten. Wäre dieses nicht möglich und wirklich gewesen; so würde folgen, daß man vor Entstehung einer allgemeinen ErziehungsWissenschaft nicht habe lernen und lehren, also auch nicht habe erziehen können. Allein das ist gegen die Erfahrung. Auch

würden ohne vorhergegangenes Lernen und Lehren wohl nie die allgemeinen Bedingungen alles Lernens und Lehrens erkannt worden seyn. — Man wird aber fragen: wie kann man Gesetze, die man nicht kennt, beobachten? — Im bürgerlichen Leben muß man freilich die Gesetze, welche man beobachten soll, vorher kennen gelernt haben. Ein großer Theil dieser Gesetze können wegen der ihnen beiwohnenden Willkür seyn, und auch nicht seyn; sie entstehen und vergehen in der Zeit. Die Gesetze aber, von welchen wir hier reden, sind von ganz anderer Art; sie sind und bleiben zu aller Zeit. Daher so bald wir etwas erkennen und lernen wollen, müssen wir, weil uns keine Wahrheit mitgetheilt werden kann, unser eignes Vorstellungs-Vermögen brauchen, und wir können es nicht brauchen, ohne die Gesetze zu befolgen, an welche alles Erkennen, Vorstellen und Lernen gebunden ist. Freilich erkennen wir dieses Vorstellungs-Vermögen und die Gesetze, nach welchen es wirkt, und welche z. B. jede Mittheilung einer Wahrheit unmöglich machen, nicht so bald, als wir es wirklich brauchen; denn wie jede Ursache, so können wir auch diese nur nach und nach aus ihren Wirkungen kennen lernen. Aber wir müssen diese Gesetze beobachten, wenn wir vorstellen, und lernen wollen, weil wir sonst überhaupt nicht vorstellen und lernen könnten. Mit der Wirklichkeit des Lernens und Lehrens sind daher auch diese Gesetze, als nothwendige Bedingungen der Möglichkeit alles Lernens und Lehrens, unbewusst wirklich beobach-

tet. Eine GeistesEinrichtung, die eben so nothwendig als nützlich ist, und die am meisten einer andern NaturEinrichtung gleicht, über welche sich ein französischer Philosoph auf folgende Weise sehr treffend erklärt: Les hommes ont cette obligation à la Nature, qu'elle leur a inspiré fort promptement, ce qu'ils avoient besoin de sçavoir; car ils etoint perdus, si elle eût laissé à la lenteur de leur raison à le chercher. Pour les autres choses, qui ne sont pas si necessaires, elle se découvrent peu à peu et dans de longues suites d'années. Eben so würden wir unwissend geblieben seyn, wenn wir die Gesetze, an welche alles unser Lernen und Wissen gebunden ist, vor allem Lernen und Wissen hätten kennen müssen, und wenn wir sie nicht ohne diese vorhergegangene Erkenntniß bei unserm Denken und Lernen hätten richtig brauchen können. Aber hierdurch wird nicht etwa die späterhin erfolgende Erkenntniß dieser allgemeinen Bedingungen alles Lernens und Lehrens unnöthig. Wenn man gleich ohne die Kenntniß derselben, wie ein Sokrates und Plato lernen und lehren könnte; so wissen wir doch ohne diese Kenntniß die daraus entspringenden Erscheinungen nicht zu erklären. Sokrates und Plato bewunderten, wie wir oben gesehen, ein Experiment das sie selbst hervorgebracht hatten und wiederholt hervorbringen konnten, das sie auch gleich jedem andern Physiker zu erklären suchten, aber nicht zu erklären vermochten. Sehr natürlich, weil sie die in uns allen selbst liegenden Bedingungen der Mög-

lichkeit nicht kannten. Bloß nach geschehener Erkenntniß dieser allgemeinen Bedingungen ist es möglich zu bestimmen: a) was das Lernen und Lehren überhaupt sey; ob es z. B. ein WiederErinnern des schon Gelernten oder ein ursprünglich neues Lernen, ob es ein Empfangen und Mittheilen oder ein selbsteignes Erwerben sey? b) was dem Lehrer durch das Lehren möglich oder unmöglich sey; und c) wie dem Sokrates möglich war, was ihm möglich war?

15) Nach Auflösung dieser Aufgabe stehen wir jetzt auf einem ganz andern Punkt, als man vorher gestanden hat. Konnte man z. B. gleich aus der Erfahrung, durch Sokrates Beispiel geleitet, wissen, daß einige allgemeine Wahrheiten durch bloßes Fragen, d. i. ohne alle Mittheilung, gelehrt worden waren; so konnte man doch nicht wissen, ob auf diese Weise alle allgemeinen Wahrheiten gelehrt werden könnten? Man konnte also auch nicht wissen, daß jedes Lernen, des äußern Lehrens ungeachtet, ein eignes Erwerben sey, und seyn müsse, wie wir jetzt mit Bestimmtheit wissen und behaupten können. In der bloßen empirischen Periode des ErziehungsWesens machte man Foderungen an den Erzieher und an seine Wissenschaft; aber nicht die man machen sollte, weil man nicht aus dem Verhältniß des Lernens und Lehrens zu unserm ErkenntnißVermögen dargethan hatte, welche man machen konnte. Jetzt aber wissen wir, was durch Erziehung

überhaupt möglich oder unmöglich sey, weil wir wissen, was durch Lernen und Lehren überhaupt möglich oder unmöglich sey.

16) Der Lehrer soll, um dieses zu seyn, die Erkenntniß der Wahrheit, welche er lehren will, nicht mitzutheilen suchen, denn das ist unmöglich, sondern auf Sokratische Manier, durch bloße Veranlassung, den Schüler durch sich selbst zu dieser Erkenntniß bringen. Der letzte Grund der Erkenntniß jeder Wahrheit liegt also in der eignen GeistesThätigkeit des zu belehrenden vernünftigen Subjects selbst. Ist also ein vernünftiges Wesen gegeben, so ist mit ihm die Möglichkeit der Erkenntniß des gesammten menschlichen Wissens gegeben. Was ein Mensch durch sich lernen und erkennen kann, das müssen alle durch sich lernen und erkennen können. Erkennen sie es nicht, so liegt offenbar der Grund nicht in dem Vermögen, sondern in der Unterlassung des Gebrauchs dieses Vermögens. — Es ist also offenbare Beeinträchtigung des menschlichen Geistes und der Menschheit, wenn man gewisse Zweige des menschlichen Wissens einzelnen Kasten zum Erbtheil ertheilen will.

17) Indem wir durch richtige Folgerungen dargethan haben, daß der Grund und die Quelle der Erkenntniß, daher des Lernens aller allgemeinen Wahr-

heiten, zuletzt eines jeden Geist selbst sey und seyn müsse, und daß eben hierin seine Selbstständigkeit bestehe; so hüte man sich doch zu glauben, daß die Wahrheiten, welche ein Mensch oder die Menschheit schon erkannt hat, oder noch erkennen wird, etwa schon vor dieser Erkenntniß in unserm Geist präexistirten. Nein die menschlichen Erkenntnisse entwickeln sich nicht aus unserm Geiste, wie die Pflanzen aus dem Saamen. Nicht die wirklichen Erkenntnisse, sondern nur die Möglichkeit bestimmt durch die Thätigkeit unsers Geistes zu diesen Erkenntnissen gelangen zu können, ist uns gegeben. Die allgemeine Aufgabe jeder Erziehung und jedes Erziehers ist also folgende: *seinen Zögling dahin zu bringen, daß er diese bestimmt aufgezeigte Möglichkeit immer mehr und mehr durch sich selbst zur Wirklichkeit erheben lerne.* Wenn Sokrates glaubte: daß der Lehrer die unbewusst in der menschlichen Seele schon wirklich liegenden Wahrheiten zu Tage befördern helfe; so glauben wir, zufolge der oben angegebenen Gründe (IV): daß zwar nicht diese Wahrheiten, wohl aber die Möglichkeit durch eigne Geistes Thätigkeit zur Erkenntniß dieser Wahrheiten zu gelangen in uns liegen müsse, und daß uns der Lehrer zu dieser wirklichen Erkenntniß helfe, *dadurch daß er uns zu jener Geistes Thätigkeit, wovon die wirkliche Erkenntniß die unmittelbare Folge ist, die äußere Veranlassung giebt.*

18) Jede Wahrheit, die einst erkannt und erfunden worden ist, kann auch immer wieder erkannt und gefunden werden, selbst wenn sie sich aus den Schriften und dem Gedächtniß der Menschen verloren haben sollte. Daraus folgt, daß überhaupt keine wahre d. i. durch das ErkenntnißVermögen ihrer Möglichkeit nach bestimmte, also wirkliche Erkenntniß einer Wahrheit auf ewige Zeiten verloren gehen könne. Immer ist die Rückkehr zu ihrer ErkenntnißQuelle, also auch zu ihr möglich.

In eben dem Verhältniß als die bereits erkannten Wahrheiten vor ihrer Erkenntniß zu unserm ErkenntnißVermögen standen, und nach ihrer Erkenntniß immer stehen werden, stehen auch die noch ganz unerkannten Wahrheiten. Sie sind durch die Natur des vernünftigen ErkenntnißVermögens bestimmte Möglichkeiten der wirklichen Erkenntniß. Alle sind bestimmt wirklich zu werden. Ihre Entwickelung fodert aber, dem Gang und der Natur der menschlichen Erkenntniß zufolge, Ewigkeiten; aber sie ist gewiß. Der Inbegriff aller dieser Objecte, als mögliche Gegenstände des menschlichen Wissens des Lernens und Lehrens gedacht, macht das gesammte Gebiet des didaktischen Wirkens des Unterrichts aus.

19) Das Lehren ist also eben sowohl wie das Ler-

nen nach seinem Inhalt und Umfang nothwendig bestimmt. Nach seinem Umfang; es kann nicht mehr gelehrt und gelernt werden, als was uns zu erlernen, nach in uns selbst liegenden Gründen, möglich ist. Nach seinem Inhalt; es kann nur wirklich gelernt und gelehrt werden, was nach jenen Gründen möglich ist. Das Lernen und Lehren ist daher kein willkürlicher sondern ein nach nothwendigen Gesetzen unsres Geistes bestimmter Act. Und diese dem Lehrer und Schüler gleich nothwendigen Gesetze sind der letzte Grund der InstructionsFähigkeit. — Dem Lehrer sind sie nothwendig zum Lehren, weil er die Kenntnisse, deren Entstehung er in dem Schüler veranlassen will, vorher in sich selbst erzeugt haben muß, die er aber ohne eine bestimmte nach gewissen Gesetzen geleitete GeistesThätigkeit nicht würde haben erzeugen können. Dem Schüler sind sie nothwendig zum Lernen; weil er ohne dieselbe GeistesThätigkeit nicht zu denselben Ueberzeugungen würde gelangen können, indem das Lernen ein SelbstLehren voraussetzt.

Wir sehen, alle unsre Folgerungen drehen sich um das oben aufgestellte Princip. Wie sie nur von demselben abgeleitet werden können; so können sie auch nur aus demselben erklärt und begriffen werden. Und so leistet es, was gefodert werden kann, und was von jedem ersten Princip geleistet werden muß.

Zum Schluß nur noch folgende Bemerkung. Es ist sehr natürlich, daß ursprünglich jeder Mensch zu jeder Veränderung in ihm eine Ursache außer sich aufsuche. Er fühlt sich abhängig. Es ist aber auch eben so natürlich, daß je mehr er in seinen Untersuchungen fortrückt, er erkenne, der letzte Grund aller dieser Veränderungen könne nur in ihm selbst aufgefunden werden. Er fühlt sich unabhängig. Vielleicht werden auch gegenwärtige Untersuchungen etwas zur Erweckung des Bewusstseyns unserer Kraft beitragen.

III.

Ueber den Beifall, den die Kantische Philosophie bei Schwärmern und Mönchen gefunden haben soll.

Unter die merkwürdigern Schicksale der Kantischen Philosophie gehört auch dasjenige, welches dieselbe bei einer gewissen Classe der Mystiker, die man nicht unschicklich die feinern nennen könnte, erfahren hat, bei solchen nämlich, die mit ihrer besondern Ansicht des Positiven nicht nur einen feinern moralischen Sinn, ein lebendiges Streben nach Sittlichkeit, sondern auch ein gewisses Maß von selbstdenkender Kraft und von ästhetischem Sinne verbinden.

Pfenninger, der Verfasser einer Messiade in Prose, der Sokratischen Unterhaltungen, der Familie von Oberau u. s. w. war ein Mann, dem unstreitig in dieser Classe der Mystiker eine Stelle gebührt, wiewohl er dabei natürlicher Weise als Mensch und als Schriftsteller auch durch eigene Züge sich unterschied; und eben von ihm schreibt — in dem „Etwas über Pfenninger," das Lavater sammelte und herausgab, im 3ten H. S. 63 — ein sehr achtungswürdiger Mann *): „Ich bewunderte den seltenen Fleiß womit er bei seinem Uebermaaß von AmtsGeschäften, doch noch immer nicht bloß las, sondern studirte, was in sein großes Fach einschlug, und sich selbst in das Heiligthum der Kantischen Philosophie hineinwagte, vor der so mancher Gelehrte, der an Muße fast eben so reich ist, wie Pfenninger an Geschäften war, sich schüchtern zurückzieht. Ich erinnere mich noch wohl, wie er auch mich auffoderte, in die kritische Schule zu gehen, und mir bewies, wie sie für den denkenden Gottesgelehrten schon jetzt so wichtig sey, und es je länger je mehr werden müsse!"

Darüber machte nun der Recensent jener Schrift in der N. Allg. D. Bibl. (B. 14, S. 548) folgende Bemerkung:

*) Hr. Pred. Schultheß in Zürich, derselbe, welchem Matthison neulich (im Int. Bl. der A. L. Z. 1798, Nr. 85) ein rühmliches Zeugniß gab.

„Ohne etwas gegen die Kantische Philoso„phie daraus folgern zu wollen, machen wir nur „auf einen merkwürdigen Umstand, den täglich „neue Beispiele bestätigen, aufmerksam, nämlich, „„daß diese Philosophie selbst unter zwei Menschen„Classen, die sonst einen natürlichen Abscheu vor „aller Philosophie haben, bei Schwärmern und „Mönchen, so viel Eingang und Beifall findet.“

Eine merkwürdige Aeußerung, und die, wie mir däucht, allerdings verdient, daß man sie in den Annalen der Philosophie, wenigstens unter den Raritäten vom mindern Gehalt, aufbewahre.

Die kritische Philosophie fand bekanntlich ihre Gegner vornehmlich an den Recensenten in der Allg. D. Bibl. *), besonders an den Recensenten des philosophischen Fachs: denn bei den übrigen kommt hin und wieder auch ein günstiges Wort über sie vor, und erst seit kurzem ertönt auch unter jenen, obgleich selten, eine freundlichere Stimme. Es war daher ganz in der Ordnung, wenn Jemand, der zumal gerade an einige

*) So wie ihre Vertheidiger vorzüglich in der Allg. L. Z. Es ist bekannt, was für sonderbare Erscheinungen diese Antithese hin und wieder erzeugt hat! — Dies sey übrigens hier bloß historisch und ohne alle weitere Theilnehmung bemerkt. Ein unparteiischer Denker der Folgezeit mag daher zu einer artigen und lehrreichen Unterhaltung Stoff nehmen.

neuere Erscheinungen im Gebiete der Philosophie sich erinnerte, in jener Bemerkung das „Wehen eines feindlichen (antikantischen) Geistes" wahrnehmen wollte, trotz der Versicherung, daß sie keineswegs aus diesem Geiste hervorgegangen sey. Hier, im Geschichtlichen und in der Beurtheilung psychologischer Phänomene, gilt das Gesetz: eine Idee gesellt sich, nach der Analogie des Gegenstandes, schnell zu der andern; und nach dem verwandten ähnlichen Falle wird das Urtheil bestimmt.

Jedoch, angenommen die Versicherung: „nichts gegen die Kantische Philosophie daraus folgern zu wollen," und zugegeben, was die Humanität selbst jedem zuspricht, der noch den Glauben an sein Wort für sich auf keine Weise verwirkt hat: so können wir gleichwohl dabei nicht umhin, zu bemerken: daß eine solche Aeußerung den erwähnten Gegnern der kritischen Philosophie, und allen, die mit diesen einstimmig denken, da sie ihrer eigenen Stimmung gegen dieselbe so trefflich zusagte, sehr willkommen seyn musste; und daß sie überdies sehr geschickt sey, auch in den Augen solcher Leser oder Hörer, die sich mit der Philosophie sonst wenig beschäftigen, auf die Kantische nicht wenig Schatten zu werfen. Denn wie muß ihnen, wofern sie nur gesunden Verstand oder richtiges Gefühl haben, eine Philosophie vorkommen, die „bei Schwärmern und Mönchen so viel Eingang findet?" — vorausgesetzt, daß ihnen

zum Grunde ihres Urtheils über diese MenschenClassen ein Begriff diene, welcher nun einmal im Allgemeinen der herrschende ist, und der freilich zuweilen Urtheile veranlasst, die sich, im einzelnen Falle, mit dem Gesetze der Humanität nicht wohl vertragen.

Es mag seyn, daß der Nachtheil, welcher der Kantischen Philosophie auf diese oder jene Art aus der angezeigten Bemerkung zuwachsen könnte, auf einer Folgerung beruhte, welche, gegen die Absicht des Urhebers derselben, erst gemacht würde. Allein diese Folgerung ist, nach der eben gedachten Lage der Sachen, natürlich, und insofern nothwendig. Wäre Jemand überdies vorher schon geneigt, die Kantische Moral übertrieben, oder gar schwärmerisch und mönchisch zu finden; und man weiß, daß dergleichen Urtheile wirklich schon über sie, und zwar seit kurzer Zeit wieder im dreistern Tone, ergangen sind: so könnte er „durch die (wahre oder angebliche) Aufnahme derselben bei Mönchen und Schwärmern" in seiner Neigung sehr bestärkt werden; so wie ihm hinwieder seine zuvorgefasste Meinung von ihr den natürlichsten Schlüssel, wenigstens in seiner Vorstellung, zur Lösung des Räthsels darböte, warum und wie diese Philosophie bei Jenen („die sonst, ihrer Natur nach, aller Philosophie abgeneigt sind") so viel Eingang und Beifall gewinnen könne.

Jedoch es kommt nun darauf an, ob das Factum richtig ist: ob die Kantische Philosophie wirklich von Schwärmern und Mönchen dermaßen begünstiget ward? Ist die Thatsache wahr, und fließt daraus etwas Nachtheiliges für die kritische Schule: so mag diese sich den Schaden selbst beimessen; und was derjenige, welcher sie bemerkt und angezeigt hat, nicht folgern wollte, das — folgert sich dann von selbst, auf dem Wege der Wahrheit. Wer dürfte sich gegen eine solche Folgerung, wie nachtheilig sie ihm auch seyn möchte, je beklagen?

Ob Pfenninger ein Schwärmer war, oder nicht: dies auszumachen, ist hier der Ort nicht, und, nach dem Zwecke dieser Abhandlung, nicht unsre Sache*). Wer indessen seine Schriften ganz kennt, wird in ihm den Verfasser der Sokratischen Unterhaltungen mit dem Herausgeber der Zirkel Briefe und ähnlicher Schriften nicht gern in Eine Classe setzen, und, wofern er auch den letztern mit redlicher Ueberzeugung für einen Schwärmer hält, dennoch dem erstern das Prädicat eines denkenden und richtig fühlenden Geistes großentheils zugestehen: wie oft müssen wir nicht, um der Wahrheit und Gerechtigkeit zu opfern, zwei Seiten an Einem Menschen unterscheiden? Dagegen wird auch

*) Der vorzügliche Werth seines moralischen Charakters ist entschieden und ausgemacht. S. den 2ten B. des Nekrologs auf das J. 1792.

der, welcher an Pfenninger'n überall nur diese rühmlichen Eigenschaften erblickt, die Möglichkeit und, da oder dort, auch die Wirklichkeit jenes erstern, redlichen Dafürhaltens nicht läugnen, wenn er je billig seyn will, und den Gang der menschlichen Ueberzeugungen, in Dingen dieser Art, hinlänglich kennt.

Gesetzt nun, es habe sich Jemand auf seinem Wege redlich davon überzeugt, Pfenninger sey ein Schwärmer gewesen; und höre oder lese nun, dieser Mann habe mit besonderm Eifer das Studium der Kantischen Philosophie empfohlen: so wird ihm dies allerdings auffallend und sonderbar vorkommen müssen; es wird ihn befremden, wie dieser Schwärmer und — Kant harmoniren mögen! Die Erscheinung wird ihm noch befremdender auffallen, wenn er schon vorher oder zu gleicher Zeit von einem und dem andern, die, von dieser oder jener Seite, im Geruche der Schwärmerei stehen, dasselbe gehört hatte; wenn etwan auch die bekannte Erklärung ihm beifiel, womit Obereit (in dem Moritz'schen Magazine der Erfahrungs-Seelenkunde) der kritischen Philosophie öffentlich huldigte. Indem sich auf diese Art in seiner Vorstellung eine Thatsache zu der andern gesellt, kann das Ganze seine Aufmerksamkeit in mehr als einer Hinsicht erregen. Vernimmt er noch ferner, bald aus einer Anzeige in dem Int. Bl. der Allg. Lit. Zeit., bald aus einer Reise-Beschreibung

oder aus eigenen Producten von Klosterlehrern, daß auch bei diesen das Ansehen der Kantischen Philosophie immer weiter um sich greife; so wird er, wenn zumal der Mönch ihn gerade an den Schwärmer erinnert (und wie leicht kann, im Allgemeinen, der eine an den andern erinnern!) die Thatsache richtig und ausgemacht finden: „Die Kantische Philosophie gewinnt bei „Schwärmern und Mönchen besonders viel Eingang „und Beifall." Wenn er nun die Mönche mit den Schwärmern verbindet, und überdies die gewöhnliche Abneigung derselben von aller Philosophie bedenkt: was ist dann natürlicher, als daß ihm das ganze Factum besonders merkwürdig erscheine, und — vielleicht ihn und Andre zu einem nachtheiligen Schlusse gegen den Geist der kant. Philosophie öffentlich oder ingeheim, veranlasse?

Derjenige, dem wir die angeführte Bemerkung verdanken, mag auf eine andere Weise dazu gelangt seyn. Auf dem eben gezeigten Wege konnte, wenigstens nach meiner Vorstellung, Jemand als ein redlicher und denkender Mann dazu kommen, ohne daß gleichwohl seine Bemerkung, genau betrachtet, wahr ist: der Schein betrügt, besonders da, wo die Sache mehr aus der Ferne gesehen wird. — Es ist Pflicht, die Gründe, welche den Verfasser dieses Aufsatzes nach seiner Ueberzeugung hier zu diesem Ausspruche berechtigen, deutlich und bestimmt anzugeben. Dies wird ihm in-

dessen, wie er hofft, um so leichter seyn, da er durch seine Verhältnisse in den Stand gesetzt ward, die Erscheinung mehr in der Nähe und zum Theil durch persönliche Kenntniß derjenigen Subjecte, an welchen sie erschien, zu betrachten.

Was zuerst die (wahren oder sogenannten) Schwärmer betrifft; so ist es eine unläugbare Thatsache, daß einige derselben schon frühe, ihren Aeußerungen zufolge, der Kantischen Philosophie besondern Beifall ertheilt haben. Diesen fand sie, wie bekannt, im Anfange auch bei einigen kirchlichen oder scholastischen HyperOrthodoxen, die es an Kant sehr lobten und billigten: „daß er die Vernunft" (im theoretischen Gebrauche) „auf das Feld der Erfahrung und der Sinnen-Welt einschränke;" denn jetzt hatten sie gegen die Anfälle jener mächtigen Gegnerin, wie sie glaubten, für ihre übersinnlichen Lehren ein freies und sicheres Land. Daß aber eine Sache, die schlechterdings über den Sinn (die Empfänglichkeit) des Menschen erhoben wird, nicht in den Sinn und das Eigenthum des Menschen eingehen, und seine Sache, seine Angelegenheit werden könne: dies fiel ihnen freilich nicht ein; und daß alles, was Religion heißt, aus dem Grunde der Sittlichkeit hervorgehen, oder, wofern es von außen gegeben wird, damit in Verbindung und Harmonie gesetzt werden müsse: dies konnte ihnen, nach der (verkehrten) theologischen DenkWeise, woran sie gewöhnt waren, noch viel weniger einfallen. Sie wähnten daher noch immer, daß

ihnen die Kantische Philosophie für das schwankende Gebäude ihrer Orthodoxie eine neue Stütze und einen festern Haltungspunkt gewähre: bis sie, theils durch eine vorläufige Anwendung der kritischen Principien, vornehmlich durch die Reinholdische in den Brief. über die krit. Philosophie, theils durch Kants Religions-Lehre selbst, aus ihrem Traume unsanft genug aufgeweckt und eines Bessern (das ihnen freilich als solches nicht einleuchten wollte) belehrt wurden. Wenn also jene Mystiker die Kantische Philosophie auf eine ähnliche Weise misverstanden hätten; so könnte ihr der Beifall, den sie bei ihnen erhielt, in den Augen des unterscheidenden Denkers — wofern er dieselben auch geradezu für Schwärmer hielte —keineswegs zum Nachtheil gereichen.

Allein es ist nicht dieses, was ich hier anzuwenden gedenke. Dem Charakter derer zufolge, von welchen hier die Rede ist, und folglich der Wahrheit gemäß, ist dasselbe an diesem Orte nicht einmal anwendbar. Es sind Mystiker von eigener Art, welche der kant. Philosophie dergestalt ihren Beifall gaben: Menschen von zarterm moralischen Sinne und nicht ohne selbstdenkende Kraft; solche Männer, die einerseits mit der bisherigen Philosophie unzufrieden, und andererseits von der Achtung für ein (freilich unbestimmtes) Höheres durchdrungen waren. Inwieferne nun die kant. Philosophie der bisherigen, in praktischer Hinsicht, entgegengesetzt war; und inwieferne sie in ihrem

Grundsatze der reinen Sittlichkeit mit jenem Ideale des Höhern zusammentraf: so erschien sie ihnen, von der praktischen Seite vorzüglich und annehmenswerth, wiewohl auch die vorhin gedachte Einschränkung in theoretischer Hinsicht an diesem Beifalle Theil nahm. Auf diese Art konnte die kritische Philosophie bei einem Manne wie Pfenninger und, nach meiner öftern Erfahrung, bei mehrern von gleicher Denkungsart Eingang finden. Gesetzt nun, diese verdienen die Benennung „Schwärmer"; so fand sie bei Schwärmern Beifall, aber nicht als solchen, sondern insofern diese als Menschen ein höheres, obgleich schwankendes oder mit Bildern der Einbildungskraft besetztes, Ideal des Guten in sich trugen, ein Ideal, welchem die kant. Philosophie zusagte, oder am wenigsten widersprach. Offenbar lag den individuellen Vorstellungen Pfenningers, in Ansehung des Positiven und Christlichen, so wie dem weltüberwindenden Glauben Obereits, das Urbild des Höhern, Bessern, mit Einem Worte, des Sittlichen zum Grunde: wie dieses aus der gemeinschaftlichen Anlage des Menschen hervorgeht, so ist es die Grundfarbe, welche durch alle positive ReligionsVorstellungen, wie verschieden sie auch im Einzelnen colorirt seyn mögen, sich hinzieht, aber nur im Sinne der bessern Menschen, bei denen sich nämlich die Anlage zur Sittlichkeit, vermöge der moralischen Thätigkeit des Willens, schon im höhern Grade entwickelt hat.

Es giebt eine Schwärmerei, die — zwar nicht als

Schwärmerei, aber doch — dem Grunde nach, woraus sie entstand, Achtung, und daher wohl auch als Schwärmerei, Schonung oder eine zartere Behandlung verdient; die zum Theil selbst auf dem Wege der Beobachtung und des Nachdenkens entsteht, und deren überdies nur der bessere (der moralisch gebildetere) Mensch, unter gewissen Umständen, empfänglich ist. Es ist der Drang nach dem Guten, nach reinerer Sittlichkeit, und die Disharmonie im Aeußern, was diese Schwärmerei zunächst veranlasst. Allerdings läuft zugleich Mangel an richtiger Erkenntniß, und dann auch manches Menschliche von gemeinerer Art mitunter: sonst entstände keine — Schwärmerei.

Der Mystiker aus dieser Classe sah die Vernunft bei dem größern Theile seiner nach Cultur strebenden ZeitGenossen vorzüglich als theoretische, raisonnirende Kraft im Dienste der Sinnlichkeit wirksam: eine Erscheinung, die sich auf den mittlern Stufen der Cultur gewöhnlich zeigt: wie natürlich, daß er sie nun von der sittlichen Gesetzgebung ausschloß, und diese — freilich in Ermangelung einer tiefern und richtigen Einsicht in das Wesen der Vernunft — einem höhern Gesetzgeber unmittelbar übertrug!

Er sah, wie das moralische Verderben, welches auf jenen Stufen oft so mächtig um sich greift, und so widrige Gestalten zeigt *), aus dem Innern des

*) Vergl. Schillers Briefe üb. d. ästh. Erz. im 2ten St. der Horen, 1795, S. 23.

Menschen und zum Theil aus der Mitte seiner eigenthümlichen Triebe hervorgieng: konnte er von einer Quelle, aus der ein so unreines Wasser floß, auch das „Höhere, Göttliche" ableiten? Er setzte also dies letztere ganz außer der Natur des Menschen — in die Einflüsse des Himmels.

Er bemerkte, daß so manche, die vorzüglich mit Ideen, mit Begriffen und Systemen sich abgeben, (und damit öffentlich vor Andern glänzen,) gleichwohl in der Anwendung derselben, so wie in der ganzen Bildung ihres moralischen Charakters, mehr zurück als vorwärts schritten: er schloß daher auf die moralische Unfruchtbarkeit der menschlichen Begriffe, Ideen und Grundsätze, befaßte sich dann mit dem eigentlichen, fortgesetzten Denken und Forschen um so weniger, je geringer dessen Werth in Beziehung auf das Eine, was am Ende der Menschheit Noth ist, ihm nach dieser Ansicht erschien, und, indem er nun das Moralische in uns immer völliger aus dem Auge verlor, beschäftigte er sich desto mehr, innerlich und äußerlich, mit der praktischen Uebung nach seinem Gesichtspunkte, und von außen erschien ihm das Licht, was vermöge dieser Uebung aus seinem Innersten hervorgebrochen war.

Er fand endlich (vor Kant) um sich her eine Philosophie, in welcher der Kern des Bessern, entweder nach dem Geiste einer eigennützigen französischen Philosophie, geradezu verworfen, und von dem

Dunstgebilde einer raffinirenden Sinnlichkeit verhüllt, oder, mehr nach teutscher Art, mit theoretisch-metaphysischen Einfassungen so umwickelt und eingeschlossen war *), daß er mit seinem Herzen nirgends

*) Was hier über den Geist der teutschen Moral-Philosophie (bevor die Kantische auftrat) im Gegensatze mit der französischen gesagt wird, soll weder dem eigenthümlichen Werthe der erstern, noch den großen anerkannten Verdiensten so mancher teutschen Philosophen, welche damals blühten, etwas entziehen. Die teutsche Philosophie in jenem Zeitpunkte war es, welche nicht nur das Nachdenken weckte, und hiedurch die Aufklärung mächtig beförderte, sondern auch durch ihren teutschen, metaphysischen Ernst den flatterhaften Geist jener französischen Philosophie in seiner weitern Ausbreitung hemmte, als derselbe auch in Deutschland eindrang, vornehmlich in die höhern Stände sich einschlich, und sogar im ästhetischen Gewande öffentlich, bei dem Lehrer auf der Katheder sowohl als bei dem populären philosophischen Schriftsteller, hin und wieder erschien. Eben die metaphysischen Begriffe von Realität, wahrer Güte, wahrer Glückseeligkeit, Selbstvervollkommnung, Ausbildung des Geistes u. s. w. eben diese Begriffe, insofern sie theils mittelbar, theils durch eine glückliche Inconsequenz auf das sittliche Gefühl wirkten — und, im Gegensatze mit dem eigennützigen Princip des Helvetius u. a., selbst den reinen, ursprünglichen Begriff der Sittlichkeit anregten — trugen im Ganzen noch sehr viel bei, den Fortschritt jenes Systems der raffinirenden Sinnlichkeit aufzuhalten, da sie zumal auch in der Sprache des Vaterlands, in der populären Form und, bei mehrern, in einem schönen, gebildeten Style auftraten. Doch ohne neuen Beistand, würden sie wahrscheinlich dieser glänzenden und, selbst nach dem Gange der menschlichen Cultur und vermöge des eigennützigen Triebes in uns, so

einen Punkt fand, den er anfassen und festhalten konnte. Er floh also das Land der Begriffe, und zog sich in das Gebiet der Empfindungen und Gefühle zurück.

Wahrlich, inwiefern sein Benehmen im Gegensatze mit diesen Mängeln und Fehlern entstand, insofern war er kein Schwärmer. Als er nun aber auch seinerseits positiv (dogmatisch und entscheidend) ward; als er, veranlasst durch jene Misbräuche und Ausschweifungen, das praktische Vermögen der Vernunft, so wie die Möglichkeit eines bessern theoretischen Gebrauchs derselben (auf einer höhern Stufe der Cultur) schlechter-

mächtigen Gegnerin immer mehr das Feld geräumt haben. Weil nun, in der teutschen Philosophie (vor Kant, d. h. vor seiner kritischen Epoche), das Theoretische mit dem Praktischen auf die gedachte Weise vermengt lag; und weil im Vortrage praktischer Gegenstände die theoretischen Formeln und Ausdrücke gewöhnlich noch vordrangen: darum war es natürlich, daß so mancher, der zwar das Sittliche rein und lebhaft in sich trug, aber nur, im Gefühle und in der dunkeln Vorstellung, dort nicht wohl anfassen, und keine Befriedigung finden konnte. — Ja konnten diese Formeln und Ausdrücke nicht auch zuweilen jenem Triebe, wo zumal derselbe schon überwog, zusagen, und ihm mittelbar eine feinere Täuschung gewähren? — Und so wahr es ist, daß eben diese Philosophie beitrug, die (völligere) Aufklärung und Cultur einzuleiten: so wahr ist es auch, daß wir einer neuen bedurften, welche die moralische Wahrheit siegreicher emporhöbe, das Theoretische von dem Praktischen sonderte, und, indem sie dem Einzelnen eine bestimmtere Richtung ertheilte, zugleich dem Ganzen mehr Haltung und Dauer verschaffte.

dings verkannte und übersah; kurz, als er sein Denken (denn wer könnte dieses, selbst nach dem Empfang einer frühern Anleitung dazu, jemals ganz aufgeben?) losriß von dem moralischen Gesichtspunkte: da begann das Feld seiner Schwärmerei, da gewann seine Phantasie unbeschränktern Einfluß, und die Seite, welche den Schwärmer auszeichnet, trat freilich auch bei ihm, wiewohl noch da und dort im mildernden Lichte seiner übrigen Cultur, unverkennbar hervor. Dunkle Gefühle kamen an die Stelle der Einsicht, im Praktischen. Aber das Irrlicht theoretischer Ideen, im Gebiete des letztern, trat jetzt hinzu; und da es ihm, noch durch das Prisma seiner Einbildungskraft gebrochen, zukam: so konnte es ihn desto mehr täuschen, zumal in der polemischen Richtung, worin ihm dasselbe nunmehr als Waffe wider den Gegner seiner individuellen (mystischen) Vorstellung diente. Selbst seine Andacht, seine — der Quelle nach, woraus sie vornehmlich floß — so achtungswürdige Frömmigkeit gerieth jetzt auf unsichern Grund; und, wie über kurz oder lange jeder Irrthum moralischen Nachtheil erzeugt, so fanden auch hier die Leidenschaften von dem Irrthume begünstigt, bei allem anfänglichen „GutMeinen" allmälig Eingang, und wirkten auch hier nach ihrer Weise, zum auffallenden Nachtheil für Wahrheit und Humanität: ein Fall, der nothwendig eintrat, wo nicht eben die bessere (geradere) Anlage der Natur, der gesündere Verstand, oder das lebendigere moralische Gefühl den FehlTritt verhinderte. Denn ein merk-

würdiger Vorzug des Menschen von dieser Stimmung des Geistes besteht darin, daß bei allen Misgriffen, wozu ihn seine Phantasie (im geheimen Bunde mit der raisonnirenden DenkKraft) und selbst die Leidenschaft aus Mangel an richtiger Erkenntniß verleiten mochte, das moralische Gefühl in ihm weit reiner und wirksamer war, als bei dem feinen, speculirenden Epikuräer, oder bei dem kalten, theoretischen Metaphysiker; und daß er seinen Wandel mit Thaten und Handlungen bezeichnete, worin ihm weder der eine noch der andere gleichkam.

Wenn nun die kritische Philosophie im Anfange bei Einigen von dieser Gattung insofern Eingang und Beifall gewann, als dieselben von dem Geiste des Bessern belebt, und mit der bisherigen Philosophie unzufrieden waren: so konnte sie dennoch bei ihnen, inwiefern sie Schwärmer waren, keine Aufnahme finden. — Daß eben diese, schon vorhin gebrauchte, Unterscheidung richtig, und daß folglich jener erstere Beifall bloß oder hauptsächlich der Ursache beizumessen sey, weil die Kantische Philosophie ihrem Ideale des Höhern völliger entsprach: dies wird noch deutlicher aus dem erhellen, was jetzt folgt.

Die Kantische Philosophie nahm ein Gut an, welches von dem Sinnlichen und dem bloß Intellectuellen wesentlich verschieden ist, und, im Gegensatze mit diesen, allein ewiggültigen Werth hat.

Von dieser Seite sprach sie dem moralischen Gefühle jener edlern Mystiker zu; denn auch sie konnten sich mit den glänzendsten Producten des Verstandes so wenig, als — mit den Trebern der Sinnlichkeit begnügen, so verschieden übrigens der Werth beider, aus dem theoretischen (und, mittelbar, selbst aus dem praktischen) Standpunkte betrachtet, sich darstellen mag: es ist nicht ein Unterschied dem Grade, sondern der Art nach, und keine (vermittelte) moralische Brauchbarkeit, worauf es hier ankommt.

Auch ist die Aehnlichkeit zwischen der moralischen Triebfeder im Kantischen Systeme (der Achtung für reine Sittlichkeit, d. h. für die Moralität als solche) und der „reinen Liebe zu Gott", welche der feinere Mystiker zugleich empfiehlt *), auffallend; und sie bewährt sich bei dem letztern im praktischen, d. h. hier, im wirklichen Leben, ob er gleich in der Theorie oder im Begriffe, durch das Unbestimmte

*) Ein Princip, das am reinsten aus der schönen und edlen Seele Fenelon's hervorgieng; denn gewiß drang in seiner Vorstellung von Gott das Merkmal der Heiligkeit vor, obgleich mehr im praktischen Gefühl als im deutlichen Begriffe; und insofern trifft also dasselbe (Princip) mit der Kantischen Vorstellung ganz überein. Auch gehören die geistlichen Schriften Fenelons, z. B. dessen Lettres spirituelles, unter die religiösen HandBücher des Mystikers aus dieser Classe.

und Dunkle seiner Vorstellung — oder auch durch willkürliche, nicht sittliche Zusätze, welche dann freilich selbst auf das Leben wieder nachtheilig einfließen — von dem erstern abweicht.

Und hier liegt der Punkt, wo sich der feinere Mystiker wiederum von Kant trennte. Die kant. Philosopie drang nämlich auch in Ansehung des Höhern, Sittlichen, auf bestimmte und deutliche Begriffe: Von dieser Seite konnte sie mit seiner Denkungsart nicht harmoniren. Inwiefern die kritische Philosophie die (erste, ursprüngliche) Anlage zum absoluten, höchsten Gute, die Anlage zur Sittlichkeit als nothwendig in die Natur des Menschen sezte, und die Wirklichkeit des absolut Guten — nach dem Empfange des Vermögens — von der Selbstthätigkeit des Menschen abhängig machte; inwiefern sie den moralischen Gesichtspunkt aufstellte, die Vernunft zur Würde der gesetzgebenden Macht (in uns) erhob, die Phantasie beschränkte, und die Empfindung selbst dem Ausspruche der Vernunft unterwarf: insofern hat sie bei diesen Schwärmern *) niemals Ein-

*) Ein hartes Wort! — wer wünschte nicht, daß es milder klänge, wenn er sich zugleich an jene bessere Seite erinnert, an die Seite, auf der sie nicht Schwärmer sind, und wo sie vor ihren gewöhnlichen Gegnern so schöne Vorzüge besitzen? Ich gestehe, daß es meinem Herzen öfters schon wehe thut, wenn ich Männer von dieser Verfassung des Geistes —

gang gefunden; und wie bei der nähern Anwendung der kantischen Principien diese letztere Seite hervorgieng,

auf dieser Stufe der intellectuellen, ästhetischen, und besonders der moralischen Cultur — im harten, ausschließenden Tone, als wenn sonst nichts Vorzügliches an ihnen wäre, „Schwärmer" nennen hörte. Diese Benennung, so hart und absolut, hat gewiß kein gesitteter und wahrhaft gebildeter Mensch (kein Mann, wie Spalding, Zollikofer, Garve, Kant, Jakobi, Dalberg, Herder u. a. von ähnlichem Geiste) sich jemals erlaubt. Wo ich dieselbe noch hörte oder las, da war es von einem solchen Helden der Aufklärung, der seinen freien Sinn nach Epikurs Schule oder nach den glänzenden Tiraden eines theoretischen, und folglich auf dem sittlichen Felde, sophistischen Lehrers gestimmt hatte, von einem sogenannten „philosophischen Wortkrämer oder praktischen Idealisten," der bloß im Reiche der Worte und Ideen sich aufhielt, ohne sich mit der Sache selbst ernstlich zu befassen, oder seine Aufmerksamkeit nur gegen fremde Fehler und Vorurtheile spannte, ohne das Heiligste der Menschheit mit der innigen Wärme des bessern Menschen je zu bedenken. Eine Aufklärung, wie diese bewahrt freilich vor Schwärmerei; aber man kann von gewissen Irrthümern frei seyn, ohne darum schon die rechte Wahrheit zu besitzen: rein von den Fehlern des Schwärmers (aus jener Classe), aber auch rein (entblößt) von seiner bessern und schönern Seite! Auch ist es merkwürdig, daß die harten, unbestimmten Vorwürfe von „Schwärmerei, Unsinn, erhitzter Einbildungskraft, verbranntem Gehirn" u. s. w. — nebst dem unreinen, wegwerfenden Spotte über das, was uns immer, wenigstens von einer Seite, ehrwürdig seyn muß, Andacht und Frömmigkeit, z. B. „der Lammfromme ....." — gegen diese edlern Mystiker vorzüglich von solchen ihrer Gegner herrührten, die auch,

so schwand auch jener erstere Beifall dahin. Theils Gewohnheit, theils eine mehr blinde, obgleich gutge-

nach dem klaren Buchstaben ihrer ältern und ihrer neuesten Urtheile über die kant. Philosophie, den Geist dieser letztern am wenigsten zu fassen und zu würdigen im Stande waren. (Es versteht sich, daß hier diese Erklärung keinem anderweitigen, wenn gleich — die Sache aus dem rechten und höchsten Standpunkt betrachtet! — nur entferntern, oder sehr mittelbaren Verdienste zu nahe treten soll). Allerdings giebt es Fälle, wie z. B. in Recensionen, wo man das, was in der That Schwärmerei ist, geradezu mit diesem Worte, wie hart es auch klingen mag, benennen muß. Es ist sogar unmöglich, indem man Eines rüget, jedesmal auf alles Uebrige zugleich Rücksicht zu nehmen, oder das, was man wohl auch im Sinne hat, immer auch mit Worten auszudrücken. Indeß sey mir erlaubt, nur im Allgemeinen hier soviel zu erinnern: durch eine mildere Behandlung, oder bestimmter, durch die gehörige Unterscheidung der Sachen und Charaktere würde man weder der Wahrheit noch der Billigkeit etwas vergeben, und zugleich den Zweck, den man durch die wegwerfende Benennung „Schwärmer" bezielt, nämlich die Hemmung der Schwärmerei zum Behufe der weitern, intellectuellen und, mittelbar, selbst der höhern praktischen Cultur) sowohl an dem Einen, an dem man sie tadelt, als auch bei Andern, die auf diesen achten, völliger erreichen. — Diese Anmerkung war hingeschrieben, als mir im Nekrolog für 1793 das Leben eines Mannes auffiel, der in jene MenschenClasse gehörte (L. B. M. Schmid, S. 227 der 1ste H.) und ich bekenne, daß die Art und Weise, wie Hr. Schlichtegroll denselben von seiner mystischen Seite behandelt, meinem Gefühle auf das innigste zugesagt, und die Hochachtung vermehrt hat, die ich vorher schon für den würdigen Verf. und Herausg. des Nekrologs in mehr als einer Hinsicht gefasst hatte.

meinte, Ehrfurcht vor höherer Auctorität, und wohl auch mitunter eine menschliche Triebfeder von noch gemeinerer Art, so wie der natürliche Umstand, daß bisher in den kritischen Schriften das höhere (wirkliche, sittlich-religiöse) Leben noch zu wenig bemerkt, oder zu trocken, zu kalt und, insofern, zu unwahr angezeigt war, (aber wer vermag alles auf einmal zu sagen? und wo nähmen wir Worte her, um dasselbe ganz auszudrücken?) — dies waren, mehr oder weniger, die Ursachen, die Gründe und Veranlassungen, welche, verbunden mit jenem innern Widerstreite, selbst diese feinern und edlern Mystiker von der kant. Philosophie allmälig immer weiter abführten, und sie in den freiern Kreis ihrer eigenen DenkWeise, in das HellDunkel ihrer Gefühle und Vorstellungen zurückzogen; ja, sie besetzten nun zum Theil den Eingang mit desto stärkerer Wache, je mehr sie nach ihrer Empfindung von einem Feinde, der ihnen an dem, was sie besaßen, soviel als Wahrheit zugab, für das Uebrige zu befürchten hatten. War doch von jeher der parteiische Streit und die feindliche Abneigung am heftigsten gegen denjenigen Theil, mit welchem man vieles gemein hatte, und nur in einigen Stücken sich unterschied, oder im Widerspruche befand! — eine Folge der Eigenliebe und des geheimen Stolzes, der, in diesem Gegensatze und in dieser größeren Berührung, mehr Reiz und Nahrung erhält, oder auch der gutgemeinten, ängstlichen Vorsicht, welche bei dem beschränkten Sin-

ne für das Individuelle, Positive (das nun einmal, nach der subjectiven Stimmung eines solchen Menschen, mit dem Sittlichen in ihm und selbst mit seinem Gewissen innig verknüpft ist) die nahe Gefahr für das erstere um so schärfer in's Auge fasst.

Indeß, ohne die eine oder die andere dieser Erklärungsarten hier anzuwenden, sey mir nur erlaubt, einige neuere Thatsachen zum Beweise des gedachten Widerstandes gegen die kant. Philosophie, anzuführen; Thatsachen, deren Bemerkung an diesem Orte zweckmäßig, und die auch in psychologischer Hinsicht, so wie für die neuere Geschichte der Philosophie nicht ganz unwichtig seyn dürften.

1) Einer aus dieser Classe, ein Mann von Talent, von Gewicht und Einfluß, der auch im Anfange die kant. Philosophie empfahl, und das besonders an ihr rühmte: „daß sie Nüchternheit der Vernunft und Güte des Willens lehre;" setzte sich, in der Folge, dem Fortschritte und der weitern Verbreitung derselben mächtig entgegen. Er hielt junge, talentvolle Männer, die, vermöge ihres Kopfes und Herzens, so wie nach ihrer natürlichen Neigung, des Studiums dieser Philosophie vorzüglich fähig und würdig gewesen wären, Jahrelang davon ab, indem er sie dafür, nach seiner Vorstellung, zu „einem Höhern,

Bessern" anwies! — Es entstand eine Trennung zwischen denen, die nach seinem Rathe sich richteten, und denjenigen, die sich, gegen denselben, mit der kant. Philosophie ernstlich befassten. Es war artig und, zum Theile, komisch anzusehen, wie die erstern mit einem schiefen, sanftstrafenden Blicke den letztern begegneten, sie von dem Abwege mit dem freundlichen Auge des Mitleids zurückwinkten, oder als Profane mit heiliger Verachtung behandelten. — Er selbst fand die kritischen Bestimmungen von „sittlich und Sittlichkeit, von praktischer Vernunft und von dem, was im Moralischen und insoweit auch im Religiösen wahr sey," so widrig und unausstehlich, daß er einmal mit Entrüstung sich äußerte: „ich kann die Wörter Sittlichkeit und Moralität gar nicht mehr ausstehen!" Woher dieser Widerwille? Vielleicht auch daher, weil er, bei seinem regen moralischen Sinne, sich gerade zugleich an einen und den andern erinnerte, der jene Wörter häufig im Munde, und — die Sache desto weniger im Herzen führte, oder in seinem Wandel zeigte. Allein aus dem gegebenen Anlasse war es offenbar, daß derselbe vornehmlich daher kam, weil die kantische Bestimmung des Sittlichen seiner beliebten Vorstellung des Uebernatürlichen mit besonderer Kraft zugesetzt hatte.

2) Ein anderer äußerte unlängst in einer gedruckten Schrift, (die aber freilich nur in einem bestimmten

Kreise umherlief): „er habe Kants Religionslehre mit Achtung, mit Bewunderung, mit Ehrfurcht gelesen: aber oft sey er auch erstaunt über die Härte und Inconsequenz des Mannes.“ — Ohne Zweifel liegt die Härte nach seiner Empfindung in dem Tone, womit Kant für das oberste Richteramt der (moralisch urtheilenden) Vernunft entscheidet, oder dasselbe anwendet; und die Inconsequenz darin, daß er so vieles von der positiven Religion, und besonders von den heiligen Schriften benutzt und annimmt, ohne auch das, was jener als wesentlich zur Religion rechnet, aufzunehmen, oder nach dessen Weise zu erklären. — Man sieht schon daraus, wie wenig bei ihm die Kantische Philosophie Eingang findet. Aber noch deutlicher erklärt dieser Freund des Positiven und der Mystik seine Abneigung in einer andern Stelle; und ob er gleich in dieser die kritische Schrift nicht nennt, so wird sie doch unverkennbar bezeichnet. Aus allem, was er darüber sagt, erhellt zur Genüge, daß er sie für ein Werk des Anti-Christ's hält, welches mit großem Tief- und Scharfsinne, mit feiner sophistischer Kunst darauf angelegt sey, das Christenthum zu verdrängen. Gewiß misbilligt der Verfasser in einer bessern Stunde dieses Urtheil selbst; denn, als er dasselbe niederschrieb, war öffenbar nicht jene bessere Seite des Charakters, die ich gerne auch ihm zugestehe, vordringend.

3) Bekannter, aber in dieser Hinsicht noch immer merkwürdig, ist die Art, wie Hr. Hofr. Jung in Mar

burg mit der Kantischen Philosophie sich befasst und — benommen hat. Da er (ein Mann, welcher unstreitig in Ansehung seiner Schicksale, seines moralischen Charakters und, zum Theil oder in Rücksicht auf jene, selbst als Schriftsteller eine auszeichnende Achtung verdient,) im Ganzen betrachtet, wohl auch in die angezeigte Classe der Mystiker gesetzt werden muß; da er überdies bei Vielen, mit mehr oder weniger Grund, im Rufe der Schwärmerei steht, und folglich da oder dort, zur Veranlassung des oben gedachten Einwurfes gegen die kant. Philosophie — nicht wenig beigetragen hat: so möchte hier allerdings der Ort seyn, zu erklären und, so weit der Raum es gestattet, genau zu bestimmen, ob und inwiefern die kant. Philosophie bei diesem Manne Eingang und Beifall gefunden habe.

Schon frühe beschäftigte sich Hr. Jung mit dem Studium der kant. Kritik; ja, diese zog ihn dergestalt an, daß er selbst mit Kant in BriefWechsel trat. Es war jedoch bloß oder vornehmlich der theoretische Theil, was ihn dergestalt beschäftigte; und er fand hier die Philosophie (in der Krit. d. r. Vern.) besser als je mit dem Christenthume vereinbar. Als er daher dem Stifter der kritischen Philosophie seinen Dank und seine Ehrfurcht bezeugte, drückte er zugleich seine hohe Meinung von dem Werthe des Christenthums aus. Was uns hier zu dieser Erklärung berechtigt, ist ein Fragment aus Kant's Briefe, welches Hr. Snell in seiner Kritik der VolksMoral (S.

430 der 2ten Ausg.) uns liefert, und das nun, da es einmal bekannt ist, wegen der Verwandtschaft des Gegenstandes auch hier stehen mag: „Sie sehen, theuer„ster Mann," (schrieb Kant dem H. Prof. Jung,) „alle „Untersuchungen, die die Bestimmung des Menschen „angehen, mit einem Interesse an, das ihrer Denkungs„art Ehre macht ..... Sie thun auch daran sehr wohl, „daß sie die letzte Befriedigung Ihres nach einem sichern „Grunde der Lehre und Hoffnung strebenden Gemüthes im „Evangelium suchen, diesem unvergänglichen Leit„faden wahrer Weisheit, mit welchem nicht allein eine „ihre Speculation vollendende Vernunft zusammentrifft, „sondern daher sie auch ein neues Licht in Ansehung „dessen bekommt, was, wenn sie gleich ihr ganzes Feld „durchmessen hat, ihr noch immer dunkel bleibt, und „wovon sie doch Belehrung bedarf." Eine Antwort, welche die Weisheit (und die Humanität) gab, die aber freilich der Unverstand (und die geheime Neigung) für oder wider eine Partei auslegen könnte. Dies letztere zielt jedoch hier nur auf gewisse Urtheile, welche dieses Fragment hin und wieder veranlasst hat*). Und wer sieht nicht, wie Jemand dasselbe aufnehmen könnte, um damit jene angebliche Bemerkung zu unterstützen?

*) Daß Hr. Jung diese Stelle dankbar aufnahm, und ihren Sinn, wenigstens im praktischen Gefühle und von einer Seite, nicht verkannte, weiß der Verf. der gegenw. Abhandl. aus dem Munde eines seiner Freunde, welcher, auf einer Reise den würdigen Mann damals (1790) in Marburg besuchte.

Indeß suchte Hr. J. nach einiger Zeit die Principien der krit. Philosophie zum Behufe seiner religiösen Vorstellungen öffentlich anzuwenden: Ewalds Urania v. J. 1792—1793 enthält mehrere Versuche dieser Art. Allein er hielt sich auch da nur an den theoretischen Theil jener Philosophie. Denn obgleich der höhere, moralische Geist, welcher in den Kantischen Schriften weht, auch seinem Geiste, seinem moralischen Gefühle (in der nächsten praktischen Hinsicht) vornehmlich zusagte: so hatte er dennoch, auf dem individuellen Wege seines Studium's und seiner DenkWeise, sich überzeugt, daß er vermittelst der theoretischen Principien des Kriticismus zur Vertheidigung der Religion, und besonders der Christlichen, d. h. seiner Ansicht von dieser, am meisten beitragen könne. So gerne dringt das Theoretische im praktischen Gebiete überall vor! — Natürlich war der Gebrauch, den er jetzt von der krit. Philosophie machte, im glücklichsten Falle bloß negativ, indem er nach seiner Art zeigte, daß die Vorstellungen von Raum und Zeit, und die Kategorieen auf das Höhere, Uebersinnliche sich gar nicht beziehen, und daß folglich hier für das Religiöse, Positive u. s. w. freies und offenes Feld sey.

Die neuere Schrift, in welcher Hr. J. die kant. Kritik zum Besten seiner Theorie wieder anwandte, ist sein „Heimweh:" ein Buch, das unstreitig bei allem — Sonderbaren manches Schöne, Hervor-

stechende, besonders im 1sten B., enthält, und das auch derjenige, welcher darin überall nur den Geist der Schwärmerei sieht, wenigstens als ein literarisches Phänomen merkwürdig finden wird, wenn er zumal die übrigen Verdienste des Mannes dabei nicht übersieht; und wer kennt nicht z. B. seine leichte und öfters schöne ErzählungsGabe, vorzüglich aus einigen Stücken in der eben genannten ZeitSchrift? — Indem Hr. J. im 2ten B. den Helden seiner Geschichte durch verschiedene Grade des Unterrichts und der Vorbereitung führt, benutzt er auch da wieder die kant. Philosophie um ihn gegen die Anfälle des Unglaubens zu waffnen, um sein Auge zu schärfen, und zum höhern Lichte ihn vorzubereiten. Er zeigt, unter andern Lehrsätzen, die er aus der Kr. d. r. V. hier wieder aufnimmt, nach seiner Weise gut und treffend, wie uns die Vernunft (als theoretische, Kraft) von dem Höhern, Sittlichen und Religiösen, nichts offenbaren könne, da sie (als solche) in allem, was den wirklichen Gebrauch angeht, auf die SinnenWelt eingeschränkt, und zu unsittlichen (wie zu sittlichen) Zwecken brauchbar ist: er heißt sie, in dieser Hinsicht, physische Vernunft; und sie erscheint hier allerdings in keinem sehr günstigen Lichte.

Man konnte indeß erwarten, daß er auf den nächstfolgenden Stufen des Unterrichts, wo von dem Sittlichen und Religiösen die Rede seyn musste, die Vernunft als praktisches Vermögen eben so hin-

aufsetzen würde, als er sie in der erstern Beziehung, nach dem Gange seiner Vorbereitung, herabgesetzt hatte. Man konnte wünschen, daß er sie da als die eigentliche Quelle des sittlichen Gesetzes (zunächst im Menschen) und der Wahrheit im sittlichen Gebiete vorstellen, und etwa — was man an der kritischen Philosophie zum Theil noch vermisst — auch besonders die Schwierigkeiten zeigen möchte, die hinweggeräumt werden müssen, damit die Vernunft als praktisch sich äußern, und glücklich, im höhern Grade und in größerer Ausbreitung, wirken könne. Allein diese Erwartung und dieser Wunsch eines unparteiischen und prüfenden Lesers wurden nicht erfüllt. Zwar redet der Verf von einem „SittenGesetze," S. 276 u. ff., von einem „Gesetze, das im Wesen der menschlichen Vernunft verborgen liege" u. dgl. Anstatt aber die Wirkung auf ihre letzte und eigentliche Ursache, die Vernunft, zurückzuführen, bleibt er bei dem „moralischen Gefühle" stehen, ohne dieses je deutlich für eine Wirkung jener Ursache (der ingeheim wirkenden praktischen Vernunft) zu erklären; und nur selten vertauscht er diesen Ausdruck mit andern, noch weniger bestimmten. Der reine, d. i. der eigentliche Antheil der Vernunft an der moralischen Gesetzgebung und an der Bestimmung dessen, was im Gebiete der Sittlichkeit und, mittelbar, selbst der Religion wahr ist, wird mit keiner Sylbe genannt. Erst späterhin, wo der Un-

terricht schon vorbei ist, wird der Ausdruck „moralische Vernunft" einmal wie verloren eingewebt. Eine Darstellung wie diese konnte jener Erwartung um so weniger genugthun, da es hier nicht erlaubt war, bei einer MittelUrsache, die nur im wirklichen Leben öfters für die eigentliche Ursache gilt, bei dem moralischen Gefühle, stehen zu bleiben, und da es hier besonders darauf ankam, durch bestimmte und deutliche Begriffe eine HauptQuelle des Mystizismus und seiner verderblichen Folgen zu verschließen.

Der Mangel des Ausdrucks „moralische Vern. fiel überdies um so stärker auf, je öfter zuvor von der „physischen Vern." die Rede gewesen war. Was mir aber zugleich einfiel, und wessen ich mich nicht erwehren konnte, dies war die Frage: ob Hr. J. die Kantische MoralPhilosophie auch wirklich annehme, und ob er insbesondre den wesentlichen Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft je deutlich erkannt und eingesehen habe? Es ist so leicht nicht, das praktische Vermögen der Vernunft zu erkennen; es ist besonders schwer für denjenigen, welchem, bei einem regen und lebendigen Eifer für das Bessere, auf seinem Wege viele Menschen begegnet sind, denen die Vernunft nur (theoretisch oder wenn man will, physisch) zur größern Befriedigung ihrer Leidenschaften diente; und am schwersten für den, welcher sich zugleich lange an die Vorstellung gewöhnt

hat, daß die Religion etwas enthalten müsse, was schlechterdings über die Vernunft, und folglich auch, in jeder Hinsicht, über die praktische sey. Wer einmal der Vernunft einen wesentlichen Antheil an dem SittenGesetze (das sich, wie bekannt, als solches auch wesentlich auf den freien Willen bezieht) zugesteht; wer dasselbe, als Gesetz, eigentlich nur aus der Natur oder dem Wesen der Vernunft ableitet: der kann unmöglich annehmen, daß es in der Religion etwas gebe, welches (der Art, nicht bloß dem Grade und dem allumfassenden, religiösen StandPunkte nach) über das Sittliche und folglich über die Kraft sey, aus welcher das SittenGesetz in uns hervorgeht.

Durch die Art und Weise, wie dann Hr. J. in Sachen der Religion weiterhin demonstrirt und, was jetzt nothwendig hinzukam, vernünftelt und besonders wie er zu einer höhern Stufe des Unterrichts aufsteigt, und hier die positive Religion, oder auch die Religion überhaupt, in jedem Verstande über die Vernunft setzt; wie er nun eben die physische Vernunft, als logisch und, in seiner Anwendung, transcendent, oder dienstbar einem willkürlichen Stoffe gebraucht, und wie ihn dieselbe täuschet: dadurch wurde der Zweifel, den jene Frage mir darbot, verstärkt, oder vielmehr das Urtheil durch den geraden Anblick der Sache, ohne weitere Rücksicht, bestimmt. Und bei der zufälligen Erinnerung an Menschen von gleicher Denkungs-

art, an solche, die auch dem ersten Anscheine nach Kant's Moral annehmen; die auch von einem „Gesetze des Guten, von einem heiligen Gesetze in uns" reden, aber schon die Frage scheuen: wer denn eigentlich in uns dieses Gesetz gebe? und den Beweis, daß die Vernunft es seyn müsse, nimmermehr aushalten; gewiß weil sie daher für die Theorie ihres bisherigen Glaubens, oder für ihre mystische Handlungs-Weise besorgt sind; — bei dieser Erinnerung konnte ich mir die Vorstellung nicht versagen:

daß die Männer von dieser Stimmung des Verstandes und Herzens die Kantische Philosophie zwar insoweit annehmen, als sich dieselbe dem Eigennutze, der groben oder verfeinerten Eigenliebe entgegensetzt, und ein Gut anerkennt, welches über die Sinne und den (bloß denkenden) Verstand des Menschen geht; daß sie aber dessungeachtet den eigentlichen Beweis der kant. Philosophie, besonders in Ansehung der praktischen Vern., weder angenommen, noch jemals, im Begriffe oder in wissenschaftlicher Hinsicht, recht gefasst haben *).

Aus der bisherigen Erörterung ist es nun, wie mir däucht, hinlänglich klar, wie viel an der Bemerkung wahr

*) Doch kennt der Verf. auch solche, die, vorhin jenem (besseren) Mysticismus ergeben, nun durch die neuere Philosophie — die Kritik und die Wissenschaftslehre — zur reinern Ansicht gelangt sind.

sey, daß die Kantische Philosophie bei dieser Gattung von Mystikern, oder — wofern man, unter der Bedingung des vorhin gemachten Unterschiedes, so will — bei den Schwärmern, besonders viel Eingang und Beifall gewonnen habe.

In Ansehung der Mönche können wir uns kürzer fassen; denn hier liegt der täuschende Schein mehr auf der Oberfläche. Und nur wie im Vorbeigehen darf und soll dieser Punkt hier berührt werden, wiewohl auch er für die neuere Geschichte der Philosophie nicht ganz unwichtig seyn dürfte.

Es mag seyn, daß hie und da ein Mönch auch darum an der Kantischen Philosophie Behagen fand, weil das MoralPrincip derselben mit seiner Askese mehr oder weniger zusammentraf, je nachdem sich diese in seinem Kopfe gebildet hatte. Dies könnte indessen, wofern es sich da oder dort so verhielte, der gedachten Philosophie bei demjenigen nicht schaden, welcher da wüsste, daß in dem barbarischen MittelAlter die Wahrheit sich aus dem Hörsale der scholastischen Theologie unter den Schutz der bessern Asketen geflüchtet hat, und daß der Aehnlichkeitspunkt zwischen der Askese und der Kantischen Moral in dem Wahren, nicht in dem Einseitigen oder Uebertriebenen der erstern, liegen konnte.

Dies ist jedoch keineswegs bei denjenigen Mön-

chen der Fall, die im Publicum als „Kantianer“ seit einiger Zeit durch verschiedene Anzeigen bekannt geworden sind. Der Verf. dieses Aufs. kennt mehrere derselben persönlich, und zwar solche, die, mittelbar oder unmittelbar, auf dem obengenannten Wege vorzügliches Aufsehen gemacht haben. Er ist daher im Stande, hierin die einfache Wahrheit darzulegen.

Es sind junge Männer, welche der Aufklärung huldigten, und die kant. Philosophie, die gerade in die Zeit ihrer Aufklärung und ihrer Thätigkeit fiel, mit Wärme ergriffen, aus dem natürlichen Grunde, weil das Neue reizt, weil die neue Philosophie besonders gerühmt wurde, und weil sie ihrem Triebe nach Thätigkeit einen würdigen und angemessenen Gegenstand darbot.

Wer die Epoche weiß, wann die Aufklärung bei den Katholiken begann, und wann sie auch in die Klöster eindrang; der wird das eben Gesagte sehr natürlich finden: ihn wird es dann nicht befremden, daß solche Anzeigen — „von dem ausgezeichneten Beifalle, den die Kant. Philosophie selbst in den Zellen der Mönche finde,“ — in gelehrten Blättern, in Zeitungen und ReiseBeschreibungen damals so oft geschahen.

Es waren junge aufgeklärte Männer, welche auf diese Art der kant. Philosophie die Erstlinge ih-

res Fleißes und ihrer reifern Thätigkeit brachten, nicht Mönche, die einen natürlichen Abscheu vor aller Philosophie haben. Zwar trugen sie die Kleidung des Mönchs an sich, aber nicht sich in die mönchische Gesinnung, wenn wir das Wort im gewöhnlichen, d. i. in demjenigen Sinne nehmen, den nun einmal die Mehrheit der (gebildeten und der Geschichte kundigen) Menschen damit verbindet. Sie waren in diesem Verstande so wenig Mönche, daß sie vielmehr, um eine Lage, der sie physischer Weise nicht wohl entrinnen konnten, moralisch ertragen, und sich als Menschen noch achten zu können, von dem Klosterleben eine zum Theil ganz neue Idee aufstellten: „es sey dazu, daß einige Menschen, „durch alles andere ungestört, um so mehr den Wissenschaften obliegen, und dadurch der Menschheit vorzüglich nützen könnten.“ Denn sie fühlten und erkannten wohl, daß sie in dem, was ein Gemein Gut der Menschen ist, und worauf sich am Ende alles andre beziehen muß, in der moralischen Ausbildung keinen Vorzug besitzen können, und daß es nicht hier, wohl aber in den übrigen Zweigen der menschlichen Thätigkeit einen Unterschied geben könne. Eine merkwürdige Erscheinung — zur Ehre der Menschheit und zum Ruhme jener Edlern! Der Mensch wird oft ohne sein Zuthun in eine Lage geworfen, die nachher seinem Verstande so wenig als seinem richtigern, moralischen Gefühle mehr zuspricht. Aber was physischer Weise über ihn herrscht, dem kann er

wofern er will, moralisch gebieten. — Wer wünschte indeß nicht, daß der Bessere seine moralische Kraft überall auf geradem Wege, zur größern Thätigkeit im Kreise der Pflicht verwenden könnte, und daß er nicht einen Theil davon, da oder dort, im Kampfe mit Gesetzen und Einrichtungen verschwenden müsste; wobei man wenigstens nicht die gerade Natur und die Anlage des Schöpfers befolgt hat, und die eben darum mittelbar dem moralischen Zwecke selbst ein neues Hinderniß legen.

Der ältere, oder (denn auch hier giebt es Ausnahmen) der gewöhnliche Mönch gieng natürlich in diese neue Idee nicht ein. Von diesem hatten auch jene Bessern, gerade wegen des Studiums der kant. Philosphie, hin und wieder viel zu leiden; zum auffallenden Beweise, daß die alten Feinde der Philosophie gegen die neue um nichts günstiger dachten. Ja, nach mehrern Aeußerungen, waffnete sich bald der Geist der alten scholastischen Orthodoxie (man kennt seine Waffen!) gerade um so mehr gegen diese Philosophie, je tiefer sie in den Punkt, worauf es hier eigentlich ankommt, in den Punkt der Moral und der Religion eingreift, je gründlicher sie denselben erörtert, und je furchtbarer sie daher, in mehr als einer Hinsicht, diesem Geiste der Theologie vorkommen musste. Kein Wunder, wenn hernach der Fortschritt jenes philosophischen Studiums dem glänzenden Anfange nicht überall entsprach, und

wenn besonders von den öffentlichen Beweisen desselben in der Folge immer weniger bekannt ward.

Wie doch im Historischen manchmal eine Sache in der Nähe so ganz anders aussieht, als in der Ferne! — So auffallend und, von mehrern Seiten, merkwürdig ist mir indessen nicht bald ein Fall gewesen, als der bisher bemerkte; und ich kenne nur einen, der ihm gleich kommt, an den mich dieser öfters erinnert, der ihn aber freilich an öffentlichem Aufsehen bei weitem übertroffen hat: das vor einigen Jahren so viele Gährung erregende Gerücht von Proselytenmacherei und Kryptokatholicismus. Die Sache hatte, in der Ferne, einigen Schein; und ich gestehe gern, daß Jemand unter den gegebenen Umständen, seiner Redlichkeit und seinem Verstande unbeschadet, zu der festen Ueberzeugung gelangen konnte: sie befinde sich wirklich so; zumal wenn er sich lang in dieselbe Idee hineingedacht hatte, und vielleicht noch von einer geheimen, ihm selbst in der Folge ganz unbekannten, Triebfeder zu dieser Ueberzeugung hingeneigt wurde. Wer aber die Lage der Personen, die Charaktere, die Umstände und die verschiedenen Verhältnisse schon vorher näher kannte, oder um dieselbe Zeit länger beobachten konnte: dem musste das ganze Gerücht höchst lächerlich und ungereimt vorkommen; ja, er musste sehr billig seyn, und sich in die Lage des Andern wohl hineinsetzen können, um nicht diesem Redlichkeit

und Verstand schlechterdings abzusprechen, wenn ihm zumal das schreiende Unrecht vorschwebte, welches derselbe einem Dritten, und zwar einem Manne von dem edelsten Charakter (obgleich, wie ich gern zugebe, ohne Vorwissen des Unrechts) mit jenem Gerüchte überhaupt und noch besonders dadurch zufügte, daß er das Corpus delicti aus einem Buche zog, welches so arglos als jemals ein anderes und nicht ohne beträchtlichen Vortheil für die weitere Cultur bei dem einen Theile unserer teutschen Mitbürger geschrieben war *).

*) Nämlich aus dem größern Lese- und GebetBuche für Katholiken von J. M. Sailer, vormals Prof. der MoralPhilosophie und der PastoralTheologie an der Universität zu Dillingen; einem Manne, welcher hier, und so weit mittelbar sein Wirkungskreis reichte, zur Aufklärung — d. h. da vergleichungsweise — zur Ausbreitung einer hellern Denkart (aber im Bunde mit der herrschenden Tendenz auf den höchsten Zweck der Menschheit) vorzüglich beitrug. Durch die bekannte, unglückliche Reaction der Dinge in Frankreich auf teutschem Grunde verlor er dann (am Ende des Schulj. 1794) seine Professur, in beiden Facultäten. Auch als Lehrer der Philosophie hatte er ein ausgezeichnetes Verdienst: daher ihn schon damals unter Andern zwei Männer, deren Name hier genügt, vorzüglich schätzten, der unsterbliche Franz Ludwig von Würzburg, und Jacobi der Philosoph. Was in unserer Zeit vornehmlich Reinhold und Fichte von dem Einflusse des Willens auf den Inhalt und Charakter der Philosophie gesagt und, besonders der letztere, aus Principien selbst deducirt haben; was schon Kant hin und wie-

Solche Erfahrungen sollten künftig im Bemerken vorsichtig, und bescheiden in der Behauptung machen! —

der angedeutet, und worauf Jacobi zuerst, vorzüglich stark in einzelnen, aber schönen und treffenden Fingerzeigen hingewinkt hat: das lehrte Hr. Sailer vor mehr als 12 Jahren ausführlich, wiewohl im Vergleiche mit jenen, noch weniger bestimmt, und mehr praktisch als wissenschaftlich. Es war der herrschende Charakter seiner MoralPhilosophie: „machet zuförderst euer Herz rein, dann wird der Kopf, bei weiterm Denken und Forschen, wahrhaft helle werden!" In seiner VertheidigungsSchrift gegen F. Nicolai in Berlin, v. J. 1787, hat er diesen Grundsatz zuerst, in einigen Aphorismen, öffentlich ausgeführt: indem er hier gelegentlich, im 2ten Abschn. „die Charakteristik einer falschen, sogenannten Philosophie," und dann die Kennzeichen der wahren aufstellte, zeigte er z. B. wie die ungeordneten Neigungen, die Dünste, welche aus dem Herzen aufsteigen, den Kopf verfinstern, die Erkenntniß der Wahrheit (zunächst im Sittlichen, und dann mittelbar auch im Aeußern, Physischen) erschweren und verhindern, den Gesichtspunkt verrücken, den Beobachtungsgeist trüben, das Urtheil verfälschen u. s. w. Und obgleich in seinen lestern Schriften, z. B. in der 2ten, ganz umgearbeiteten Auflage seiner VernunftLehre für Menschen wie sie sind, auch jener feinere Mystieismus mehr durchblickt: so findet man hier doch immer bald ein so frisches, lebhaftes Colorit, die Blüthe und die Frucht eigener Erfahrung im Sittlichen, bald einen so starken, schneidenden Contrast zwischen dem Höhern und Niedern, wie selbige nur aus dem bemerkten Geiste der ächten MoralPhilosophie hervorgehen konnten. Eine Dissonanz, welche der Mangel einer genauern Bestimmung des Begriffs, z. B. der verkannte oder nicht berührte Unterschied zwischen theor. u. prakt.

So viel ist also wohl entschieden und ausgemacht:

daß, wenn die Kantische Philosophie bei Schwärmern, aber nicht als solchen, und nur einigen Beifall erhalten, sie bei den Mönchen, als solchen, gar keinen gefunden hat.

Damit contrastirt nun allerdings die aus der A. D. B. angeführte Bemerkung:

„daß diese Philosophie bei zwei Menschen-Classen „die sonst einen natürlichen Abscheu vor aller Phi-

Vern. hin und wieder erzeugt, verbessert sich im Sinne des Lesers, der einmal den im Ganzen wehenden Geist gefasst hat (und sonst jenen Unterschied kennt) leicht wie von selbst. Eine Schrift dieser Art dürfte daher, bei allem dem, was man gegen den Ideen-Gang sowohl als gegen den Styl noch da und dort mit Grund erinnern kann, dem Freunde der Philosophie immer noch schätzbarer seyn, als die Producte eines raisonnirenden Dogmatikers, der, wie z. B. in den „Gesprächen zwischen Christian Wolf ꝛc.“ bald mit seinem metaphysischen Bauzeuge theoretisch spielt, bald mit ästhetischen Farben es ausschmückt, — oder als die neuen Geburten des sogen. Kantianers, der sich in dem beschränkten Kreise seiner Formeln ängstlich umherdreht, nur die Ausdrücke des großen Urhebers der kritischen Philosophie, ohne dessen Geist wiederholt, und, indem er den geborgten Begriff wieder nach seiner Art anwendet, auf dem moralischen Felde mit praktischen Begriffen wieder theoretisch philosophirt.

„losophie haben, bei Schwärmern und Mön„chen, so viel Eingang und Beifall fin„de.“

* * *

Einige Betrachtungen, die mit dieser Erscheinung in Verbindung stehen, dürften wohl hier noch eine Stelle verdienen.

So viel ergiebt sich aus dem Vorhergehenden, daß die Kantische MoralPhilosophie auf die reine Anlage der Menschheit sich gründe, und daß sie nur da Eingang finden könne, wo diese von fremden Zusätzen, von dem gröbern Stoffe der Phantasie und den feinern BlendWerken des Raisonnements, so wie von den äußern Einfassungen der Willkür, des empirischen Verstandes u. s. w. rein erhalten, oder vielmehr, da sich von dem fremden Stoffe mehr oder weniger auf dem Wege der Erziehung natürlich ansetzte, vermittelst der (moralischen) Aufklärung wieder gereinigt, und zugleich durch Selbstthätigkeit des Willens im hinlänglichen Grade entwickelt ward.

Es ist, um den Geist der kant. Philosophie wirklich zu fassen, nicht genug, daß man die Formeln und Ausdrücke derselben — die Terminologie, welche allerdings von Einer Seite mehr oder weniger nothwendig

war, — sich zu eigen mache, und etwa im Gebrauche derselben, in einer schulgerechten Verknüpfung, in der gleichförmigen, consequenten oder logisch richtigen Darstellung u. s. w. eine gewisse Kunst und Gewandtheit erlange. Es mag sogar Jemand, indem seine vorläufige Stimmung jenen Erfodernissen zum Theil entspricht, durch ein genaueres Auffassen der Wörter und der einzelnen Begriffe sich die Sache selbst bis zu einem gewissen Grade aneignen, d. h. dieselbe, unterstützt und veranlasst durch die äußere Anleitung, so weit in sich selbst hervorbringen; ja, er mag dann, so lange er sich genau an den kantischen IdeenGang hält, den Geist der kant. Philosophie rein darstellen, und sich öffentlich den Ruhm erwerben: er habe sie vollkommen gefasst und verstanden. Allein wenn er jetzt aus dieser Sphäre einer individuellen Denk- und DarstellungsWeise heraustritt; wenn er den (praktischen) Begriff selbstthätig, oder nach seiner Art erklären und anwenden will: so kann es ihm wohl begegnen, daß eine frühere, ihm mehr eigenthümliche Darstellungsart, die Folge seines Charakters und seiner äußern GeistesBildung, wieder hervorsticht, im Ganzen die Oberhand gewinnt, oder wenigstens eine auffallende Disharmonie zum Schaden des Ganzen hervorbringt. — Eben dieses Verfahren so mancher Anhänger der Kantischen Schule ist es, was auch dazu beitrug, die erste und zum Theil so warme Theilnehmung jener edlern Mystiker an der krit. Philosophie, da und dort, wieder zu schwä-

chen *). — Um so mehr konnten dann die übrigen angeführten Gründe für sich wirken.

Dazu kommt, daß es, im Ganzen, noch sehr an der Anwendung fehlt; daß sich, unter den Freun-

*) Nur ein paar Beispiele! Mehr als Einer von den Vertheidigern der kant. Philosophie erklärte ihr MoralPrincip dahin: „wir sollen nicht nach Glückseeligkeit streben, sondern nach der Würdigkeit glückseelig zu seyn." Diese Erklärung konnte dem reinern Sinne, oder dem zartern Gefühle eines Mystikers aus jener Classe nicht zusagen; denn welches reinere, moralischgestimmte Herz fühlt nicht, daß auch die Würdigkeit (so wie das Verdienst) nur als Folge und nur von selbst sich ergiebt? Von derselben Art ist das theoretische Spiel, das man hin und wieder mit dem (praktischen) Begriffe der Religion trieb: „die Religion erscheine, auf dem kritischen Standpunkte, nur als Mittel zur Sittlichkeit; es könne sich jemand dieses Mittels bedienen, wenn er es nothwendig finde: wer dessen nicht mehr bedürfe, der stehe schon auf einer höhern Stufe der Cultur." Ganz richtig, nach dieser (theoretischen) Ansicht! Aber wer sieht nicht auf dem praktischen Standpunkte, daß die Religion, im ächten Sinne des Wortes, schon eine höhere Stufe der Cultur voraussetzt, daß die Wahrheit der einen mit der Wirklichkeit der andern gleichen Schritt geht, und daß beide, Sittlichkeit und Religion, im wirklichen Leben und auf den höchsten Stufen einer wahren, menschenwürdigen Cultur, sich auf das innigste in einander verweben, oder vielmehr in Eines auflösen? Noch giebt es mehrere, sonst wohldenkende Menschen, bei welchen diese Ansicht und Behandlung der krit. Philosophie dem Werthe der letztern nicht wenig Abbruch gethan, und ihr den weitern, oder völligern Beifall entzogen hat; und man sieht, daß hier die Schuld sich mehr auf Seite der Freunde, als der Gegner befand.

den der kant. Philosophie, noch so wenige fanden, welche das Neue derselben (dem bestimmten völligern Begriffe und der reinern Darstellung nach) von der praktischen Seite, das Wahre und vorzüglich Wichtige in das wirkliche Leben, in die engern, concreten Verhältnisse der Menschheit einzuflechten verstanden. — Freilich, eine glückliche Darstellung der Wahrheit im Sittlichen kann, das Uebrige gleichgesetzt, nur das Resultat der ganzen veredelten Menschheit seyn; und man darf, in dieser Rücksicht, wohl sagen: „wie der Mensch ist, so schreibt er auch.“ Was ist wohl der geheime Zauber, der uns in den Werken aller edlern Geister, z. B. in den Schriften von Jacobi und (in mehrern) von Herder, so innig ergreift, der hohe, belebende Geist, der gleichsam durch das Ganze hinwaltet, der uns erquickt, erhebt, und mit sanfter fühlbarer Gewalt dergestalt auf unser Innerstes wirkt, daß wir uns veredelt, vervollkommnet, und nicht allein wie mit einem neuen Lichte umgeben, sondern auch mit neuer Kraft zu allem Schönen und Guten gestärkt finden? Es ist eben der moralische Geist, den Kant zuerst am reinsten in Worte zu fassen verstand, der aber dort, nach dem Plane jener Schriften, im ganzen Gewebe der menschlichen Empfindungen, Triebe, Neigungen u. s. w. wirksam erscheint, und seine Spur überall, im Kleinern wie im Größern, eindrückt. Kommt nun auch hin und wieder ein Wort, ein Ausdruck oder — nach der frühern Bildung unserer Sprache — eine Redensart vor, welche von der reinen Darstellung des

Sittlichen abweicht: so berichtigt man diese, nach dem mächtigern Zuge jenes Geistes, leicht — wie im Vorbeigehen; und der Eindruck des Ganzen, die belebende und erquickende TotalWirkung bleibt ungestört. Nur eine kleinliche Anhänglichkeit an SchulWörter, und ein gewisser, des Namens sehr unwerther, kritischer Purismus, der die Wahrheit gern an diese und keine andere Form binden möchte, könnte es wagen, hier die schöne und große Harmonie zu stören.

Selbst bei mehrern von jener Gattung der Mystiker, zumal in einzelnen Stellen ihrer Schriften, zeigt sich dieselbe Erscheinung *). Wo der feinere Mystiker

*) Ich finde es begreiflich, was vor kurzem ein Mann schrieb, der gewiß von dem Mysticismus ganz rein ist: „Wenn ich „an einem Moralisten aus Wolf's Schule, oder an einem feinern Producte nach Helvet's Geiste, oder — „an einem raisonnirenden Blatte der A. D. B. mich kalt „gelesen habe: dann ergreife ich wohl zuweilen ein gewähltes „Stück aus Lavater's Schriften, oder gar — aus dem „weltüberwindenden Glauben Obereits, so wie „derselbe aus der verbessernden Hand Kleukers hervorgieng; und, es ist sonderbar, so sehr oft manches Einzelne meinem Kopfe widersteht: ich fühle mich erweckt, gestärkt, und die „Kälte, die mir dort übrig blieb, (dem Guten oder Wahren „unbeschadet, was ich, in anderer Rücksicht, auch dort lernen konnte) glücklich gehoben. Ja ich gebe mir zuweilen „ordentlich Mühe, „die Goldkörner aus dem Schlamme zu „„waschen,“ und lese trotz dem Widerstande, der sich Anfangs „in mir reget (und der wohl zuweilen an Eckel gränzen mag) „tapfer fort, und zwar gerade dann, wann eine gewisse Art

nicht eben in der polemischen Richtung gegen Andere spricht, und — an dem eben genannten Geiste Theil nimmt; sondern wo er überhaupt einen sittlichen oder religiösen Gegenstand, in der nähern Hinsicht auf die Verhältnisse des Lebens praktisch bearbeitet *): da sin-

„von Geringschätzung gegen Schriften und Menschen „von diesem Geiste in mir überhand nehmen will, so, daß ich „fürchte, sie möchte der Humanität und selbst der Wahr„heit zu nahe treten. Dabei erhalte ich noch, wie Sie se„hen, den besondern Vortheil, daß ich den „Sinn für al„les Wahre und Gute, wo es immer herkomme, „praktisch übe: eine Uebung, die um so nothwendiger scheint, „da leider! der Geist der Parteilichkeit, indem er „aus dem geheimsten und feinsten Gewebe der menschlichen „Leidenschaften erwächst, uns so leicht ingeheim beschleicht und „auf Abwege führt."

*) Wie gut stimmt z. B. mit demselben der bessere moralische Geist in so manchem Schlosserschen Aufsatze von dieser Art zusammen, und wie schön harmonirt damit besonders der humane, reine und milde Sinn, welcher in dessen „Gastmahl" durchgehends athmet, trotz dem harten eudämonistischen Geiste, der ihn ergreift, oder in seinem Ausdrucke spricht, wann er die Sache im Systeme oder in der Theorie fassen will; z. B. in der Einleitung zu seinem Katechismus der Sittenlehre für das Landvolk (den Wieland nicht mit Unrecht, von Einer Seite, „vortrefflich" genannt hat): seiner zwei antikantischen Producte nicht zu gedenken! Was aber in diesen letztern von Mysticismus vorkommt; dem könnte ich, so sehr ich sonst die Talente und den Charakter des Mannes achte, kaum das Prädicat des feinern zugestehen.

det man auch bei ihm, was man bei andern wohlgesinnten und selbstdenkenden Menschen öfters antrifft, daß, ob sie gleich in der Theorie dem kant. MoralPrincip widersprechen, oder dasselbe nicht völlig annehmen, dennoch sie hier, in dieser praktischen Bearbeitung damit ganz zusammenstimmen *). Ein MisTon im Ausdrucke, eine abweichende Redensart kann auch hier den Eindruck des Ganzen nicht schwächen. Denn wem es da mehr um die Sache als um Worte zu thun ist, in dessen Sinn ist der bessere Geist, welcher im Ganzen herrscht, immer vordringend.

Zwar dürfen wir den Werth einer reinern wörtlichen Darstellung und einer genauern Bestimmung der Begriffe, für die Wissenschaft sowohl als für die weitere moralische Bildung, nicht übersehen. Allein die

*) Was bisher in diesem Aufsatze von einem feinern Mysticismus gesagt ward, hat Aehnlichkeit mit dem, was Kant in seiner neuesten Schrift: „Der Streit der Facultäten" S. 115, eine reine Mystik in der Religion genannt hat. Die Freunde dieser reinen Mystik, und die Anhänger oder Vertheidiger jenes feinern Mysticismus sind offenbare Geistes Verwandte: nur ward die Sache von den einen bloß in Praxi, und von den andern mehr, oder zugleich in der Theorie gefaßt; und wenn dort im dunkeln Gefühle, sonst bei einer schönen Thätigkeit im Kreise der Pflicht und bei viel gesundem Verstande, die Phantasie mehr Einfluß haben mag: so ist hier, vornehmlich in der polemischen Vertheidigung, die theoretische Vernunft mehr thätig.

eigne Bewandniß, welche hier, im Sittlichen, nicht nur mit der Erkenntniß, sondern auch mit der Darstellung der Wahrheit statt findet, ist darum nicht weniger merkwürdig; und eben darin liegt der innere, der vorzüglichste Grund, warum im praktischen Gebiete die Wahrheit so oft (in den Begriffen) mit der Tugend und Frömmigkeit vermischt, oder gar verwechselt ward. Man weiß, wie selbst gebildetere Menschen „das Wahre und Gute, alles Wahre und Schöne" u. s. w. in praktischer Hinsicht für Eines oder für gleichbedeutend nehmen, und wie eben diese Art zu denken und zu reden hier gegen die Gesetze der Logik und der Sprache weniger auffällt. Doch für die Fortschritte der wissenschaftlichen und (mittelbar) selbst der sittlichen Cultur ist es zu wünschen, daß man auch hiebei sich immer mehr an die Regeln des genauern, richtigen Denkens und der bestimmtern Darstellung binde. Eben diese Vermischung der Begriffe von Wahrheit und Tugend, und der innere Zusammenhang zwischen beiden, gewährte auch dem feinern Mystiker schon öfters einen Ausweg oder eine Stütze, die er zum Behufe seines Systems, gegen die Angriffe der Vernunft und der Wahrheit, künstlich benützte. Auch ist es eben das, freilich öfters milde und freundliche, HellDunkel auf dieser Seite, was in solchen Schriften herrscht, die er vorzüglich liebt, und was ihn da in seiner DenkWeise befestigt.

Noch möchte ich hier anführen, wie sonderbar der feinere Mysticismus das Theoretische mit dem Praktischen (oder dieses mit jenem) öfters verband und, wenn das Wort hier erlaubt ist, amalgamirte. Dahin gehört z. B. die Idee von einem „besondern Organ oder Sensorium der Vollkommenheit," welches Ewald, Lavater u. a. den Anhängern des sogen. höhern Christenthums beilegten, während sie jedoch einem Andern, der sich davon nicht überzeugen konnte, „wahre, ächte menschliche Rechtschaffenheit" zugestanden. Wer sieht nicht, daß selbst das sittliche Gefühl und der schöne Zug der Humanität sie zu dieser Unterscheidung veranlaßte, wenn er zumal dieselbe mit den „glänzenden Sünden" Augustins *) und seiner

*) Der Kirchenv. Augustin nannte bekanntlich die Tugenden der (edlern, sogenannten) Heiden glänzende Laster, „vitia splendida, peccata splendida." Welch ein Ausdruck und welche Zusammensetzung der Begriffe! Doch, finden sich nicht in unserer policirten und verfeinerten Welt, in den so betitelten höhern Ständen, Handlungen und Charaktere genug, welche, auf einer Seite (dem Stoffe nach) den Regeln der Sittlichkeit von dem Eigennutze selbst künstlich angemessen — wiewohl auch auf dieser Seite im Ganzen nur unvollständig — und tingirt mit den schönen und blendenden Farben der feinern Sitte, jene Benennung mit vollem Rechte verdienen? Und wie auffallend, daß selbst der Wüstling — glänzend und sogar liebenswürdig heißen konnte! Eine Möglichkeit, die freilich bei dem Menschen auf eine eigne Weise, durch das Verhältniß der ästhetischen und intellectuellen zur moralischen Cultur, begründet wird.

gewendtern scholastischen Anhänger vergleicht? Allein da eben diese Idee von einem besondern Organ u. s. w., consequent verfolgt und angewandt, das wesentliche Merkmal im Begriffe der Gottheit, die Heiligkeit, Gerechtigkeit, so wie die Güte geradezu angreift, — indem sie die Einen als Lieblinge, und die Andern als Stiefkinder des höchsten Wesens erklärt: so muß sie wiederum mittelbar und in ihren Folgen nicht nur der Humanität, sondern auch der Sittlichkeit in jedem Einzelnen, der sie befolgt, großen und schrecklichen Eintrag thun. Zwar mag auch hier die Theorie oft schlimmer, als die Praxis seyn. Gleichwohl giebt es einzelne Momente und Umstände, wo sie, in dieser folgerechten Anwendung, sehr wirksam und mächtig seyn kann, z. B. in einer minder heiligen Stunde, wann gerade die Eigenliebe (und wer ist davon ganz frei?) sich regt und — an der beliebten Idee von einem besondern auszeichnenden Sensorium der höhern Vollkommenheit eine Stütze finden, und daran ingeheim (man kennt die Sophistin!) sich festhalten möchte; oder wann Jemand seine Theorie gegen Andere vertheidigt, wenn er selbst durch die Unart des Gegners gereizt wird u. s. w.

Nähere Bekanntschaft mit dem, was in der gemeinsamen moralischen Anlage sich gründet, ist es, was dem feinern Mystiker vorzüglich fehlt. Hätte er den innern, moralischen Grund der Religion — womit die Lehren und der eigene Sinn des

edelsten Mannes der Vorzeit so schön übereinstimmen, und zu dessen größern, völligern und ausgebreitetern Entwicklung eben diese so vorzüglich beitrugen — hätte er diesen schönen, menschlichen Grund, und die mannichfaltigen Beziehungen desselben auf die Verhältnisse des Lebens einmal recht begriffen, erkannt und überdacht: dann müsste ihm ja zuförderst der UrBegriff der sittlichen Güte als solcher, und damit ihre GrundBedingung, die moralische Freiheit und Selbstthätigkeit, mit siegender Kraft einleuchten; und hätte er dieselbe einmal recht in's Auge gefasst: wie könnte er dann die Wirkung des sittlichen Guten (nicht bloß, auf dem Standpunkte der Religion, das Vermögen dazu) von Gott ableiten? Würde er nun, bei mehrerm Denken und Forschen, bei einem tiefern Blicke in die ganze Natur des Menschen, ferner einsehen, oder im bestimmten und deutlichen Begriffe sich vorstellen, daß hier die Sittlichkeit, im Gewande der Tugend, nothwendig ein mechanisches Ingredienz, eine gewisse Fertigkeit im Handeln, in Beobachtung der äußern Verhältnisse, Folgen, Umstände u. s. w. *) mit

*) Vergl. Garve's Uebersicht der MoralPrincipien von Plato bis Kant, S. 12. — Bei dem Tone, in welchem Garve von Kant und dessen Philosophie spricht, wird man fast unwillkürlich an denjenigen erinnert, welchen zu gleicher Zeit ein anderer Schriftsteller selbst gegen Kant und einige der bessern, zum Theil sehr verdienten Freunde seiner Philosophie neuerdings sich erlaubt hat. — Welch ein Contrast, und wie merkwürdig für die Geschichte der kritischen Philosophie und — Humanität! — Doch hat die-

sich führe, eine Fertigkeit, die nach physischen Gesetzen entsteht, auf dem Wege der Erziehung und der weitern Uebung erreicht wird, und nach psychologischen Gesetzen allein erklärt werden kann: wie könnte ihm dann einfallen, die Quelle der Tugend oder (was, aus dem rechten Standpunkte betrachtet, Eines ist) der Vollkommenheit des Menschen von dieser Manie nicht vorhin auch gegen den verehrungswürdigen Garve in einem Tone geschrieben, der so „bitter und auffallend" war, daß er den Philosophen zu einer Gegen-Schrift veranlaßte, in der freilich ein ganz anderer Geist herrschte: (Garve's „Schreiben an H. Fr. Nicolai." Breslau, 1786 — in der schon oben berührten Fehde über Proselytenmacherei, Jesuitism. u. Kryptokathol.). Das Phänomen ist doch auffallend, und es muß auch in dem unparteiischen Zuschauer, der sonst die Verdienste des Mannes nicht verkennt, mancherlei Gedanken veranlassen, wenn er zumal die Erscheinung der neuern Zeit mit dem vergleicht, was öfters schon ehemals geschah.

Die Art und Weise, wie Garve in mehrern seiner Schriften und besonders in der genannten Uebersicht ꝛc. die kantische Philosophie behandelt, diese Billigkeit, diese liebenswürdige Bescheidenheit, verbunden mit einer so männlichen Liebe zur Wahrheit und mit dem ausgezeichneten Scharfsinne, der, wiewohl mehr nach einer individuellen Denk-Weise, auch da an so vielen Orten hervorleuchtet, können wohl den Gedanken in uns erwecken, daß gewiß dieser Mann, wenn er länger hier gelebt hätte, in den kantischen Grundsatz der Sittlichkeit, mit dem sein reineres Gefühl schon ganz übereinstimmte, auch im Begriffe immer völliger eingestimmt haben würde.

ser Seite in den „Einflüssen des Himmels" aufzusuchen? Und so achtungswerth das „passive Verhalten" erscheint, wenn man unter diesem Worte die Beschränkung einer unmoralischen oder auch nicht-sittlichen Triebfeder, die zurückhaltende Aufmerksamkeit u. s. w. versteht: so gewiß und ausgemacht würde es ihm nun selbst in der Theorie oder im Begriffe vorkommen, daß man sich in jedem Falle, wo man erst die Stimme des heiligen Gesetzes rein aufgefasst hat, nicht passiv (leidend) verhalten, sondern daß hier die Kraft des (freien und selbstthätigen) Willens und, nach Maßgabe des Aeußern, im Gefolge desselben auch jede andere Kraft sehr activ seyn müsse.

Auf diese Art würde das Fundament des Mysticismus erschüttert, oder vielmehr eine HauptQuelle desselben verstopft; und was nun der feinere, unterscheidende Kopf etwan, außer dem gemeinsamen in dieser Hinsicht, noch annehmen wollte: das könnte nur das sittliche Vermögen, den Zustand der Anlage in dem Menschen, wie er jetzt ist, betreffen. Wenn der Eine behauptet, die sittliche Anlage sey schon vollständig da, sie müsse nur entwickelt werden, jede Kraft werde durch Uebung verstärkt u. s. w.; und wenn dagegen der andere behauptet, die Anlage sey mangelhaft, sie müsse durch höhern Einfluß ergänzt werden, ihm mache das innere Gefühl und die äußere Beobachtung diesen Mangel gewiß: so müssen wir die Entscheidung hierüber — zunächst auf dem sittlichen Standpunkte — jedem für sich überlassen, wofern sie nur darin übereinkommen,

daß die moralische Anlage wesentlich zur Natur des Menschen gehöre, daß sie ihrem Wesen nach da sey, daß nichts Anderes der Art nach über sie gehen könne, daß folglich, was Jemand noch annimmt, an diesem Maßstabe geprüft werden müsse u. s. w. Wo die Uebereinstimmung in diesem Theile vorhanden ist, da kann die Abweichung in jenem keine störende Disharmonie hervorbringen: der gemeinschaftliche Grund, auf den sich der Eine und der Andere stützt, vereiniget beide; und die gleiche Theilnehmung an dem Einen Nothwendigen, der lebendige Sinn für das Höhere und, was damit innerlich zusammenhängt, für die Würde der Menschheit schlingt um beide das Band einer schönen, menschlichen Harmonie so fest und innig, daß nichts Anderes, wie hoch sich dasselbe auch wirklich ankündige, sie wieder zu trennen vermag. Wer in das Gemeinsame, Moralische einstimmt, und diese Einstimmung mit Thaten bewährt: der nimmt Theil an der „guten Sache" der Menschheit; und wer auf die eben bestimmte Weise mehr annimmt, findet sich doch auf gleicher Stufe mit ihm. Einer giebt dem Andern in Ansehung des Besondern die Redlichkeit seines Dafürhaltens zu: Das sittliche Gefühl und selbst die logische Strenge des Begriffs (die Macht der Consequenz) dringt sie zu dieser Handlung der Humanität. Unter der Voraussetzung einer wahrhaft redlichen Ueberzeugung findet sich nun, selbst in den Augen der Gottheit, ein gleicher Werth, folglich eben derselbe Punkt der Sittlichkeit und Religion. Muß bei die-

ser harmonischen Stimmung nicht bald jede andere Disharmonie weichen, oder wie von selbst als unwirksam zurücktreten, wenn man nur das Gemeinschaftliche wohl im Auge behält, und sich damit auf jede Weise immer mehr bekannt macht?

Druckfehler im 3ten Heft des 8ten Bandes.

	statt	lese man
S. 207, Z. 15	Sittlichkeit	Sinnlichkeit
— 223, — 16	davon	daran
— 226, — 19	der	die
— — — 20	eigenthümlichen	eigenthümliche
— 228, — 4	eben die	eben diese
— 235, — 28	wodurch die	wodurch sich die
— 240, — 2	Erklärung	Erkenntniß
— 241, — 5	täusche	täuschte
— 252, — 1	hervorstehende	hervorstechende
— 255, — 19	und so handeln	und handeln
— 266, — 13	dawider	da wieder

Um einem Mißverständnisse zu bezeignen; muß S. 499, Z. 20 nach den Worten „Das, was ist" hinzugesetzt werden: (so und nicht anders)

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Neunten Bandes zweites Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1798.

Inhalt.

Seite

I. Ueber den BildungsTrieb. Von Herrn Hülsen. 99

II. Vorläufige Winke zu einem Systeme der Aesthetik. Von Herrn Cand. Sauer. 130

III. Von dem nahen Ende der kritischen Philosophie. 187.

I.

Ueber den BildungsTrieb.

So lange wir in unsern Betrachtungen über Gegenstände der Natur, und über den Menschen in seinem Verhältnisse zu ihr durch Wissenschaften und Künste, nicht eine gleiche höchste Beziehung vor Augen behalten, sind unsre Ansichten auch nothwendig nur zerstreute Blicke, die den Zusammenhang in unsern Erkenntnissen nicht allein unmöglich machen, sondern bei denen wir aus Grundsatz sogar oft jeden Zusammenhang verwerfen.

Durch die Natur unsrer Erkenntnisse ist allerdings dafür gesorgt, daß sie nichts destoweniger die unsrigen bleiben, und daher auch in dem nothwendigen Verhältnisse des Bewusstseyns in uns vorhanden seyn müssen.

Aber es betrifft hier ein Urtheil über unser praktisches Verhältniß, das nur insofern unsre Beobachtung schärfen soll, als von ihm die richtige Leitung unsrer ganzen Thätigkeit abhängt. In dieser Rücksicht ist es gewiß von höchster Wichtigkeit, über den Zweck des thätigen Lebens nicht ungewiß zu seyn, sondern auf ihn vielmehr alles unser Erkenntniß nur zu deuten, und so in jeder Wirksamkeit ihn klar vor Augen zu haben.

An sich selbst ist es nothwendig, daß so gewiß wir thätig überhaupt sind, wir überall auch einen Zweck unsrer Thätigkeit haben müssen. Aber für freie handelnde Wesen kann dieser Zweck nur nirgends außer der Selbstbestimmung liegen, und folglich muß er für uns, zu seiner möglichen Beabsichtigung, ein erkannter Zweck seyn.

Sehen wir aber in dieser Voraussetzung auf die Erscheinungen des thätigen Lebens; so müssen wir dem Zufalle eine Gewalt über uns einräumen, mit der so wohl unsre Freiheit als auch die Bestimmtheit jenes Zweckes nicht bestehen können, indem beide dadurch abhängig, und folglich ihrem Wesen nach von Grund aus zerstört würden.

Auf diesen Widerspruch stoßen wir in der Erklärung des freien Handelns nach den Thatsachen der Erfahrung, und um denselben zu vermeiden, haben

wir daher das Vorauszusetzende noch näher zu bestimmen.

Der höchste und bleibende Zweck unsers freien Handelns, und mithin auch das wahre und sichre Erkenntniß von ihm, welches um der Selbstbestimmung willen vom Zwecke des Handelns nicht zu trennen ist, dürfen und können beide nicht zufällig seyn, wenn ihre Bedeutung als freien ihnen bleiben soll. Wird daher gleichwohl für unsre Erklärung ein Grund erfodert, durch welchen beide schon entweder in uns wirklich sind, oder auf irgend eine Weise uns doch möglich werden sollen; so dürfen wir diesen Grund auch nicht außer ihnen suchen. Mithin müssen wir annehmen, daß schon in der freien Thätigkeit, als solcher, ein Princip vorhanden sey, welches den Zweck des Handelns bestimme, so wie überhaupt nur gehandelt werde, und folglich eben so das Erkenntniß von diesem Zwecke bewirke, so wie überhaupt nur ein Bewusstseyn durch Anschauung statt finde. Auf keine andre Weise gelangen wir zu einem freien Eigenthum, wie wir es fodern, um mit Sicherheit und Zuversicht thätig seyn zu können.

Dies angenommene Princip soll demnach nicht außer der freien Thätigkeit vorhanden seyn. Also kann es sich derselben auch nicht als ein Gesetz ankündigen, das sie selbst nicht etwan wäre, mithin auch überhaupt kein Sollen ausdrücken, wonach so und nicht

anders gehandelt werden müsste, um jenen Zweck zu erreichen.

Eben so dürfte auch das Erkenntniß des Zweckes von keinem Systeme abhangen, das — ich weiß nicht aus welchem Grunde — uns seine Richtigkeit verbürgen, und als Norm des wahren Erkenntnisses unumstößlich seyn sollte. Beides, ausschließend genommen, wäre für uns fremde Willkür, wobei wir sogar nicht einmal wissen könnten, welches Spiel man mit uns treibe.

Nach obiger Annahme wird diese Besorgniß gehoben. Der Zweck des freien Handelns und das Erkenntniß von ihm sollen nämlich unzertrennlich seyn von dem freien Handeln selbst. Demnach wäre jenes Princip, das wir zur Möglichkeit beider in der Freiheit voraussetzen, selbst gar nichts anders, als Selbstthätigkeit, in ihrer eignen freien Auffoderung zum Handeln überhaupt. Als Gebot ausgedrückt könnte es daher nicht anders lauten, als: Sey thätig überhaupt.

In diesem Gebote liegt zuförderst keine fremde Bestimmung, und eben so wenig ein Widerspruch. Denn ohne Auffoderung zum Handeln ist kein Handeln möglich, oder was eben so viel sagt, es giebt kein Handeln ohne Handeln. Beides muß daher statt finden, so

wie eines statt findet, und es giebt also kein Gebot — sobald es nicht leer in sich selbst ist, — ohne daß nach ihm auch gehandelt werde: und es wird nicht gehandelt, ohne daß es nach einem festen und ewigen Gebote geschehe. Trennen wir eines von dem andern, so wie es z. B. der Fall in unsern MoralSystemen ist; so hat das Gebot weder Würde noch eigne Kraft, und unser Urtheil über die freien Handlungen der Menschen wird solchergestalt lieblos und ungerecht *).

*) Ich berühre diesen Punkt hier nicht etwan beiläufig. Aber es gehört gleichwohl nicht in die eigentliche Untersuchung, mich weiter darüber einzulassen. Gewissen Folgerungen vorzubeugen, sage ich nur dieses noch.

Der kategorische Imperativ der kritischen Philosophen hat als Auffoderung zum Handeln allerdings eine wahre und große Bedeutung: aber nur in dem Verhältnisse des Menschen zum Menschen. Hier betrifft er den Zweck unsers vereinten Nachstrebens, und ist insofern eine Maxime der Beurtheilung. Wir trennen ihn also wirklich nicht von dem Handeln der Menschen, da es auf unser praktisches Verhältniß gerichtet ist. Aber ist er auch nur Gebot in diesem Verhältniß; so wird die That ihm nimmer entsprechen, wo die Bedingung fehlt, und in diesem Falle war er auch kein Gebot. Ueber nichts ist in neuern Zeiten soviel Geschwätz erhoben, als über das heilige Gesetz. Das Handeln nach ihm blieb eigentlich nur zufällig, und man suchte weit mehr eine Stütze in ihm für den Glauben an Gott und Unsterblichkeit. Aber soll es etwas bedeuten, so bildet eure Welt, daß sie der Auffoderung entspreche, und das Gebot wird euer Leben und eure That seyn. —

Jenes Gebot also, das ich ausdrücke: Sey thätig überhaupt! kann als Auffoderung zum Handeln nicht außer der Thätigkeit selbst liegen, sey es nun unmittelbar oder durch freie Mittheilung. In so fern es aber ein innres und darum nothwendiges Princip der Thätigkeit ist, ohne welches schlechthin keine That möglich wäre, ist es Trieb zum Handeln. In diesem also bestände das gefoderte Princip, welches, so wie nur gehandelt wird, nicht allein den Zweck unsers Handelns, sondern auch das Erkenntniß von ihm auf eine nothwendige Weise ausgeben müsste.

Da ohne diesen Trieb kein Handeln möglich seyn kann, so muß jede Beziehung unsrer Thätigkeit auch zugleich eine Beziehung dieses Triebes seyn, und jede That ihn daher uns offenbaren, so wie nur ein Bewusstseyn durch Anschauung statt findet.

Giebt es demnach eine Thätigkeit in eigener Beziehung und folglich Vernünftigkeit, oder freie Anschauung in einem Selbstbewusstseyn; so giebt es eben so nothwendig auch einen freien vernünftigen Trieb, da ohne ihn die freie Beziehung nicht möglich seyn würde.

Dieser freie vernünftige Trieb wäre daher das Höchste, nicht als verschieden vom freien Handeln, sondern dies freie Handeln selbst, insofern wir seine innre Möglichkeit uns vorstellen. So entspräche nun

dies Princip der obigen Foderung, daß der Zweck des Handelns und das Erkenntniß von ihm nicht außer der freien Selbstbestimmung statt finden können, und beide als nothwendig statt finden müssen, so gewiß der freie Trieb nichts anders beabsichtigen kann, als was seine Natur, die Vernünftigkeit, mit sich bringt.

Hiernach hätten wir also die Erfahrung zu beurtheilen. Der höchste Zweck unsers Handelns und das Erkenntniß von ihm sollen nicht zufällig seyn, und daher auch nach allen Thatsachen der Erfahrung sich nicht widersprechen, sondern überall nur in ihnen als die gleichen und selben erscheinen.

Aber der Trieb überhaupt giebt uns gar nichts weiter als die nothwendige Anfoderung, daß es wirklich so seyn müsse, indem er durch seine Identität nichts anders ausdrückt, als das vernünftige Handeln überhaupt. Insofern ist er daher eine bloße Idee, wie es das Handeln selbst ist, und also freilich nicht leer oder, wie Maimon sagen könnte, eine bloße Fixion, sondern das Höchste vielmehr, wodurch alles seine Bedeutung hat. Aber handelt das vernünftige Wesen, so ist es auch nicht mehr bloß handelnd, sondern es findet eine objective Beziehung statt, deren Charakter zugleich Bestimmung dieses Handelns wird, und diese Beziehung also müssen wir aufsuchen, um unsre Anfoderung an die Erfahrung bestimmt anwenden zu können.

Der Trieb zum Handeln, der auf den Zweck unsers Handelns und auf das Erkenntniß von ihm zugleich geht, ist ein freier Trieb. Er kann also unmittelbar uns auch nur freie Handlungen erklären, und seine Anwendung auf die Erfahrung in einer bestimmten Beziehung würde demnach durch alle diejenigen Erscheinungen beschränkt, die wir nicht aus der freien Wirksamkeit der Vernunft, sondern aus anderweitigen Kräften, z B. denen der Natur, zu erklären hätten. Dann aber könnte die obige Anfoderung auf keine Weise statt finden, indem wir gar nicht wissen würden, welchen Einfluß auf unsern Zustand wir der Wirksamkeit der Natur oder irgend einer andern Willkür, beizumessen hätten. Wir gehörten also wieder dem Zufalle an, und könnten Grund genug finden, alle Widersprüche der Erfahrung durch denselben zu rechtfertigen.

Dies war von jeher für die Philosophen der größte Stein des Anstoßes. Noch Kant in seinen Kritiken giebt über das Verhältniß der freien Handlungen und des fremden Einflusses auf sie, wiederholte gewaltsame Erklärungen, die seine zahlreichen Anhänger nur noch bis zum völligen Widerspruche erläutert haben. Gleichwohl kann nur die Ansicht des berühmten Mannes, wenn wir die zerstreuten lichten Punkte in einen Blick sammeln, das Räthsel uns lösen, welches auch nach ihm schon Fichte mit dem glücklichsten Erfolge versucht hat.

Es kommt darauf nämlich an, daß wir die Welt-Anschauung als die unsrige rechtfertigen, und hiernach das Verhältniß unsers freien Handelns mit jeder möglichen andern Wirksamkeit bestimmen.

In der ehemaligen Metaphysik übersah man diese Foderung. Man ging statt ihrer unmittelbar von der Frage aus, was die Welt außer dem Verhältnisse unsers Bewusstseyns sey? Man dachte sie also als unabhängig oder als Welt für sich, und die Erklärung dieser Ansicht gab die verschiedenen philosophischen Systeme, die wir seit der Kritik d. r. V. die ältere Philosophie nennen. Die Kritik macht uns aufmerksam auf den Charakter aller Wahrheit durch das Verhältniß unsers Bewusstseyns, in welchem die Welt und unser Handeln Eines sind. Das Denken einer Welt ist daher überhaupt nur möglich, weil die Welt unsers Bewusstseyns wirklich ist. Also ist alles Denken einer Welt nothwendig immer nur ein Versuch der höhern Anschauung unsrer Welt, und demnach das Denken einer Welt für sich ein gerader Widerspruch. Dieser Widerspruch findet aber freilich nicht statt; sondern es wird nur damit gesagt, daß er wirklich seyn würde, wenn jenes möglich wäre. Wir denken also unmöglich eine Welt für sich, so gewiß unsre ganze Thätigkeit nur immer Ausdruck des Verhältnisses unsers wirklichen Bewusstseyns ist, und daher sind wir durch dies Verhältniß schon schlechthin genöthigt, die

Welt nie anders als in Beziehung auf uns zu denken.

Durch das Verhältniß unsers Bewusstseyns, in welchem jede Beziehung immer nothwendig die unsrige ist, ergeht demnach schon die Foderung, daß keine Wirksamkeit der unsrigen widersprechen könne, sondern vielmehr nothwendig nur die Bestimmung unsrer Freiheit ausdrücken müsse. Es bleibt daher auch keine uns fremde Willkür nur denkbar, sondern dies Denken schon ist nur möglich innerhalb der Sphäre unsers freien Handelns, und was wir also durch jenes auch annehmen mögen, fällt nothwendig wieder auf unser Handeln zurück.

Liegt in diesem unserm Handeln nun schlechthin die Beziehung jeder Wirksamkeit, so ist auch jede nur denkbar nach den Gesetzen unsers Handelns. Hiernach beobachten wir also unser thätiges Bewusstseyn. Wir stehen durch dasselbe in jeder Beziehung unsrer Thätigkeit in einem nothwendigen und unmittelbaren Verhältnisse mit der Natur. Es ist eine reale Berührung. Wir sind thätig in der Natur durch eigne freie Bestimmung, und die Natur wirkt auf uns zurück, und bestimmt durch unsre Vorstellung von ihren Kräften und Zwecken unsre Wirksamkeit in ihr. Aber nur durch unsre Vorstellung, und die Bestimmung, die wir annehmen, ist also nur unsre Deutung. Die Zwecke

der Natur müssen den unsrigen daher entsprechen, und ihre Kräfte in einem gleichen Princip ihren Grund haben.

Ist der Trieb zum Handeln ein inneres und darum nothwendiges Princip jeder Thätigkeit, so haben wir nach demselben auch die Natur zu beobachten, und, Kraft des Verhältnisses in unserm Bewusstseyn, ihre nur immer möglichen Kräfte auf einen einzigen und höchsten Trieb zurückzuführen. Zufolge dieses Triebes wäre demnach auch der Zweck der Natur nothwendig ewig derselbe, und er müsste uns als solcher für jede Erscheinung in der Natur zum alleinigen und höchsten Erklärungsgrund dienen.

Aber die Beziehung dieses Zweckes ist nur unsre That, und das Erkenntniß von ihm und den Kräften der Natur kann ebenfalls also nur unser seyn, und wird solches seyn durch unsre Thätigkeit in der Natur. In diesem Verhältnisse allein bleibt ihre Bedeutung, und darum kann sie in ihrem Kreislaufe nichts anders beabsichtigen, als den eignen Zweck unsers freien Handelns.

Eben so, können wir sagen, beabsichtigt die Natur auch das Erkenntniß von diesem Zwecke, denn beide müssen auch hier als unzertrennlich gedacht werden. Aber sie kann es nur beabsichtigen durch unsre eigne Anschauung, und sie spricht selbst also unser In-

nerstes, in der jedesmaligen Deutung, die sie durch unser Anschauen erhält.

Der Trieb der freien Thätigkeit erfoderte, um seiner selbst willen, und zur möglichen Beziehung der Kräfte der Natur, einen gleichen ihm entsprechenden Trieb der Natur. Aber auch dieser ist nichts anders als eine bloße Idee, und die Natur in ihrer Wirksamkeit wird nothwendig einen bestimmten Charakter annehmen, der uns zugleich die Bestimmtheit ihres Triebes ausdrücken muß.

Diesen so bestimmten Trieb, so wie den unsers freien Handelns, hätten wir also aufzusuchen, und durch beide müsten wir gewiß seyn, daß sie die Sphäre jeder möglichen Wirksamkeit beschrieben, und daher allen anderweitigen Einfluß als ganz unstatthaft und unmöglich erkennen ließen.

Da der Trieb der Natur nur bloß durch sein Verhältniß zum freien Triebe unsers Handelns möglich seyn soll; so können auch beide überhaupt nur als unzertrennlich gedacht werden, und die Einheit dieses Verhältnisses würde nicht bloß zur Beurtheilung aller Erfahrung hinreichen, sondern es könnte auch nie etwas anders statt gefunden haben, und alle Erklärung müsste sich fernerhin nothwendig darauf gründen.

Diese Foderung ist eine bloß nähere Bestimmung der obigen, nach welcher wir eines ausschließenden Princips bedurften, um jede Misverhältnisse und Widersprüche in der Erfahrung auflösen, und sonach alle Erscheinungen bestimmt rechtfertigen zu können. Da dies unmittelbar eine Angelegenheit unsers gesellschaftlichen Lebens ist, und unser Glück und unser Friede allerdings durch die Einsicht unsers Verhältnisses befördert wird; so können sich hierin unsre Versuche auch nie zu weit erstrecken; denn äußere Beschränkungen giebt es nicht, die wir nicht eben dadurch aufhöben, und Unbegreiflichkeiten vorschützen ist so inconsequent als unwürdig. Sie sind nothwendig nur immer Verhältnisse unsrer Erklärung, und lassen wir einmal sie gelten; so ist allerdings nichts leichter, als überhaupt unsre Zuflucht zu Gründen zu nehmen, die so viel an ihnen liegt, alle vernünftigen Untersuchungen sofort aufheben und unmöglich machen.

Nach der obigen Anfoderung müssen der Zweck unsers Handelns und das von ihm nicht zu trennende Erkenntniß desselben nothwendig seyn durch unser Handeln selbst; die Natur aber in ihrer Wirksamkeit soll diejenige ursprüngliche Bestimmtheit haben, daß sie dem nothwendig auch entspreche. Diese Nothwendigkeit suchen wir in den übereinstimmenden Trieben, welche sowohl für unser freies Handeln als für die Thätigkeit der Natur postulirt worden sind.

Ich erklärte diese Triebe als nothwendige Ideen, und foderte ihre Anwendung in jeder bestimmten Thätigkeit. Jetzt suche ich nun in ihnen zuförderst denjenigen Charakter, den wir in dem allgemeinsten Verhältnisse unsers wirklichen Handelns ausgedrückt finden müssen.

Um einen Augenblick vorzugreifen, nenne ich dieses bestimmte Handeln ein Bilden überhaupt, und da der Ausdruck jedes Handelns zugleich eine Beziehung seines Triebes ist; so ist der Trieb dieses Handelns, als eines Handelns in dem wirklichen Verhältnisse unsers Daseyns, der BildungsTrieb.

Nach diesem haben wir also die ganze Erfahrung zu beobachten, und folglich jede Erscheinung des thätigen Lebens, so wie unser Bewusstseyn überhaupt, in ihm zu erklären.

Nach der Foderung des Verhältnisses der beiden Triebe gehen wir in der Untersuchung von unserm freien Handeln aus. Denn durch dasselbe wird die Sphäre aller Beziehungen aufgegeben, wenn Freiheit möglich bleiben soll, und unser eignes freies Handeln muß uns zu jeder daher führen, so bald wir richtig nur beobachten.

Erklärung des BildungsTriebes aus der Natur unsrer Thätigkeit.

Ich bin zufolge meines Bewusstseyns nie anders thätig, als insofern ich thätig bin auf irgend etwas. In dieser Einheit des Handelns und des Gegenstandes der Behandlung besteht mein Wesen und bin ich überhaupt.

Ich bin aber in dieser Einheit nur durch mein freies Handeln. Denn jede mögliche Bestimmung der Thätigkeit, die mir zukommen sollte, ist nothwendig auch meine Beziehung und folglich mein Handeln. Mein Handeln, als das meine, schließt daher schlechthin jede höhere Bedingung aus, und ist, indem es sich selbst nur auf sich selbst bezieht, freie Thätigkeit.

Die eigne freie Beziehung ist Anschauung meiner selbst; und da in der Beziehung schlechthin keine Bedingung statt findet, so ist die Form der SelbstAnschauung Identität. Hierin besteht demnach der Charakter eines freien Wesens, den ich, zufolge des Sprachgebrauchs, Vernünftigkeit nenne. Wo Vernunft ist, da ist Handeln in einem identischen Bewusstseyn durch eigne freie Beziehung, und umgekehrt. *)

*) Diejenigen Philosophen, welche die Freiheit des Menschen läugnen, sind darin befangen, daß sie von Bedingungen aus-

Hieraus ergiebt sich die Foderung, daß das vernünftige Wesen, so gewiß es ein solches ist, auch alles nothwendig in sich durch eigne freie Anschauung finden müsse, und daß keine Beziehung, die nicht seine eigne That ausdrückt, für ihn Gültigkeit haben könne.

Besteht nun meine Wirklichkeit in der Ungetrenntheit meines Handelns und seines Gegenstandes; so ist die Welt in diesem Verhältnisse, und folglich die Welt meines thätigen Bewusstseyns, auch nichts anders als eben meine Wirklichkeit. Meine Wirklichkeit aber ist sie durch meine freie Beziehung. Eine andere hat sie nicht, denn eine andere wäre nicht die meine. Also ist sie auch in dieser nur für mich und durch mich.

So ist die innre Natur meines Wesens, die ich beobachte. Wie sie wirklich ist, so ist sie nothwendig,

gehen, mit denen unsre Freiheit nicht bestehen kann, welche Bedingungen sie selbst aber gar nicht weiter erklären, um ihre Möglichkeit begreifen zu können. In diesem Falle würden sie nothwendig bis in's Unendliche hinaus zu höhern Bedingungen fortgehen müssen, und die Unbegreiflichkeit unsrer Freiheit wäre zugleich also die Unbegreiflichkeit jeder höhern Bedingung, d. h. es ließe sich gar kein vernünftiger Grund angeben, sie überhaupt zu postuliren und als Postulat zu statuiren. Wohl aber müssen wenigstens wir, wenn wir die Freiheit läugnen wollen, eine Idee von derselben haben, und diese zu rechtfertigen läge uns ob, da wir alsdann an uns selbst würden zurückgewiesen werden.

und die Beobachtung selbst kann aus der Sphäre der Vernünftigkeit nicht heraustreten, um eine andere Natur freier Wesen auch nur zu denken. Wäre sie anders, so wäre kein Bewusstseyn durch identische Anschauung; denn die Welt und mein Handeln könnten nicht Eines seyn in einem Bewusstseyn, welches das meinige wäre. Giebt es daher ein Bewusstseyn als das meinige, so ist durch sein Verhältniß auch die Welt, die ich anschaue in lebendigen Gefühlen, meine eigne Wirklichkeit, und folglich durch die Beziehung des freien Handelns — Ausdruck dieses Handelns.

Auf die eigne freie That kommt demnach jede Frage und Untersuchung zurück. Sie ist selbst also, als freie That, ihre eigne Möglichkeit, d. h. die Möglichkeit des Handelns ist das Handeln selbst. Die Möglichkeit des Handelns aber besteht in dem Bestimmtseyn zum Handeln überhaupt, d. i. in der innern Aufforderung zum Handeln. Demnach besteht das freie Handeln, seiner Möglichkeit nach, in der eignen innern Auffoderung durch Selbst-Bestimmung.

Ich habe diese Auffoderung, ohne welche schlechthin kein Handeln möglich seyn kann, schon oben den Trieb zum Handeln genannt, und diesen, da er vom Handeln durchaus nicht zu trennen ist, als ein höchstes und nothwendig zu befolgendes Gebot ausgedrückt.

So wie dieses gedacht wird, wird also auch das Handeln gedacht, und umgekehrt.

Dadurch haben wir aber nichts weiter als Identität des Handelns, oder was eben soviel sagt, absolute Selbstthätigkeit. Wäre unsre Beobachtung hierauf eingeschränkt, so könnten wir nichts anders daraus folgern, als daß sie das wäre. Wir beobachten aber doch wirklich, und da auch diese Handlung zu rechtfertigen ist, so kommen wir zugleich auf das ganze Verhältniß unsers freien Handelns.

In diesem Verhältnisse begreife ich meine Wirklichkeit. Sie besteht in der Einheit meines Handelns und seines Gegenstandes, und ist so mein Bewusstseyn. Insofern ich darin alles bin, was ich bin, hebt mich keine Handlung zu einem höhern Daseyn als das meinige in dem Verhältnisse des Bewusstseyns ist. Hier also ist auch allein das Absolute nur möglich, und so gewiß ich bin, so gewiß muß ich seyn, daß ich nie ein anderes finde.

Die Philosophen sahen immer schon die große schöne Welt: aber nicht den Menschen in deren Mitte, welches gleichwohl eine mathematische Bestimmung ist, und nicht etwan geglaubt, sondern erkannt werden soll. Darum fragten sie nun nach ihrer Vorstellungsart vom Menschen, in welcher Kraft das Weltall ruhe, und

welcher Ewige den Pulsschlag des Lebens wecke und in Regung erhalte? Das Bedingte, meinten sie, hätten sie wohl; aber nicht den Punkt in sich selbst, an den sie alles lebendige Daseyn und seine Wahrheit und Schönheit anknüpfen könnten.

Aber suchten sie das Unbedingte, so wollten sie auch dadurch schon ihr eignes Ziel überschreiten, und doch war dies Ueberschreiten ihre eigne freie That, und jedes Gebilde mithin eine Beziehung ihres Handelns, und folglich dadurch bedingt. Die Wahrheit, die ich finde, ist folgende.

Ein Daseyn in sich selbst, und also ein freies Daseyn, kann nur Eines seyn; denn die Beziehung der mehreren wäre die Beziehung des Einen, und könnte außerdem nicht statt finden. Haben wir also das Bedingte, so ist es auch dadurch schon gewiß, daß das Unbedingte schlechthin nicht anders existire, als insofern es zugleich bedingt existirt, und umgekehrt. Das Unbedingte als bedingt enthält aber einen Widerspruch, denn es kann nur existiren als frei und in sich selbst, und bleibt so daher nicht möglich. Das Bedingte aber als unbedingt löst den Widerspruch; denn dies ist die Vorstellung von einem unendlichen Handeln, und hat für unser Bewusstseyn eine praktische Bedeutung.

So und nicht anders ist Existenz in sich selbst, und so existirt das vernünftige Wesen. Existire zum wenigsten ich in dieser Bestimmung; so kann ich vollkommen wissen, daß ich nie aus der Sphäre meines Daseyns heraustreten und etwas Höheres setzen könne. Das Höchste ist also immer mein freies Handeln selbst, in seiner praktischen Beziehung, und folglich als Ideal. Noch nie hat ein Mensch nach etwas Höherem gehandelt, und nach demselben handeln können, und darum ist es gewiß, daß unser Leben eine schönere Bedeutung erhalten wird, wenn unser freies Handeln, in den möglichen Beziehungen der Anschauung, zu würdigen Idealen gebildet wird, und wozu auch eine Nation des Alterthums uns schon herrliche Winke gegeben hat.

Die Wahrheit ist also die, daß wir Seyn und Thätigkeit nicht von einander trennen können; und daß folglich das Absolute auch nichts anders seyn kann, als Thätigkeit in sich selbst durch das Verhältniß zu einem Bewusstseyn. So ist es praktisch, und als solches vollendet und unendlich. Darum kann nun eine Welt auch nicht anders Welt seyn, als nur in Beziehung auf ein Handeln in sich selbst, d. i. nur in dem Verhältnisse eines Bewusstseyns. Sind wir thätig, und denken, abstrahiren und reflectiren wir; so sind wir auch schon immer im Umkreise des Absoluten, und treten durch keine Handlung aus dieser unserer Sphäre.

Jetzt kommen wir der Erklärung unsers Gegenstandes näher. Ich bin, und ich schaue als seyend mich an, ist Eines in meinem Wesen. Ich bin, und es ist eine Welt, ist dieses Eine. Die Welt meiner Anschauung ist also nur Ausdruck meines Handelns, und dies Handeln demnach nur darin das meine, daß es als ein solches sich ausdrückt. Dies liegt in seinem Umfange, und liegt der Beobachtung durch unser Bewusstseyn zum Grunde, daher wir in seiner Erklärung auch das nothwendige Verhältniß vor Augen behalten müssen.

Die Möglichkeit eines Bewusstseyns besteht also darin, daß das freie Handeln auf sich selbst sich beziehe durch seinen eignen Ausdruck. Das Bewusstseyn aber ist wirklich. Also liegt im freien Handeln auch schon ursprünglich die Bestimmung seines eignen Ausdrucks. Es liegt aber doch in ihm auch zugleich keine andere mögliche Bestimmung, als die Selbstbestimmung des Handelns, d. i. ein freier Trieb. *) Also ist dieser auch der Grund der wirklichen Beziehung meines Handelns in einem Bewusstseyn, und er kann nur Trieb seyn zum Handeln, insofern dasselbe auch wirklich erfolgt.

*) Es ist hier gar nicht die Rede von der Willkür, nach dieser oder jener Vorstellung handeln zu können, sondern von dem Handeln selbst seiner innern Möglichkeit nach, welches, um Misdeutungen vorzubeugen, wohl nicht überflüssig seyn wird, manchem Leser zu erinnern.

Hierin gründet sich die Unzertrennlichkeit des Handelns und seines Ausdrucks, und folglich die Nothwendigkeit, daß wir sehen und wissen wollen, was wir behandeln. Es ist nämlich Beziehung der eignen Thätigkeit, die, frei von allen Bestimmungen, dadurch nur möglich seyn kann, daß sie in der Thätigkeit selbst nothwendig ist.

Drückt das Handeln nun sich selbst aus als das, was es ist, und kann es nothwendig nichts anders; so ist der Ausdruck auch nichts anders, nämlich das Handeln selbst. Aber es ist solches als Ausdruck. Mithin hat es in diesem auch nur die Bedeutung des Handelns, und ist nichts ohne dessen Beziehung. Diese Beziehung aber ist nothwendig in der innern Natur des Handelns. Also wäre auch das Handeln nichts ohne die Beziehung seines Ausdrucks. Ist nun dieser die Bedeutung des Handelns durch dessen eigne freie Beziehung; so bedeutet demnach das Handelnde sich selbst darin, oder, was dasselbe sagt, es ist als solches sich bewusst. Mithin ist also der Ausdruck Bild des Handelns, in welchem durch seine eigne freie Beziehung das Handelnde sich siehet.

Dieses sich selbst Sehen ist zufolge des wirklichen Bewusstseyns eine innere und darum nothwendige Bestimmung des freien Handelns, dadurch daß es dies Handeln ist. Man kann daher gar nicht sagen,

daß es in seiner Absolutheit noch bleiben würde, wenn gleich seine Beziehung im Ausdrucke, und folglich das Bewusstseyn, wegfiele. Es kann vielmehr weder das eine noch das andere wegfallen, ohne daß zugleich das Ganze auch aufgehoben würde. Dies ist darum nothwendig, weil wir in Beziehung auf unsre Freiheit kein Unbedingtes setzen dürfen, sondern um unser Bewusstseyn zu begreifen, sie selbst zum höchsten Beziehungspunkt behalten müssen. Nach der Vorstellungsart, da wir unser Wesen in seine vermeintlichen Bestandtheile auflösen und annehmen wollen, daß jeder dieser Theile auch für sich etwas sey und bestehen könne, werfen wir uns geradehin dem Zufalle in die Arme, den wir jedoch erst selbst wieder so vorzustellen suchen, daß er uns — im Falle der Noth — erretten könne. Es ist gewiß, daß wir so etwas ohne alle weitere Rechtfertigung behaupten, da auch selbst unser Gedanke nicht anders möglich ist, als in dem nothwendigen Verhältnisse unsers Handelns zu einem Bewusstseyn.

Der Ausdruck des Handelns als Bild desselben führt uns zurück auf die Handlung. Sie ist nicht mehr bloßes Handeln als Thätigkeit überhaupt gedacht, sondern das Handeln wird bestimmt durch die Beziehung des Ausdrucks, und ist daher ein Bilden. In diesem Bilden nun überhaupt besteht das ganze Verhältniß unsers thätigen und wirklichen Bewusstseyns. Es ist daher unmöglich, daß das vernünftige Wesen hand-

le, ohne daß es zugleich auch die Bestimmung des Bildens ausdrücke. Es wäre ein Handeln ohne Handlung, die gar keine Beziehung haben würde, indem diese nur statt findet in dem Verhältnisse zu einem Bewusstseyn.

Alle freie Thätigkeit geht demnach auf ein Bilden, und trägt dies in ihrer innern Natur als eine nothwendige Bestimmung. Wir müssen davon nämlich ausgehen, daß jede Beobachtung in die Sphäre des wirklichen Bewusstseyns gehört. Also können wir auch schlechthin nicht das mindeste beobachten, was nicht in nothwendiger Beziehung auf unser Bewusstseyn stehen müsste. Heben wir diese Beziehung auf, so heben wir den Gegenstand auch selbst auf, und es ist überall keine Thätigkeit und kein Ausdruck derselben.

Hat unsre freie Thätigkeit aber diese nothwendige Bestimmung, und ist sie gleichwohl doch nicht anders bestimmt als durch die SelbstThätigkeit ihres Handelns, d. i. durch einen freien Trieb; so beruht also auf diesen auch die Handlung des Bildens, der in ihrer Beziehung den gleichen Charakter ausdrücken, und folglich ein BildungsTrieb seyn muß.

Durch diesen BildungsTrieb also begreifen wir unser wirkliches Bewusstseyn in jeder möglichen Beziehung des freien Handelns. Alle Triebe erhalten in

ihm ihre ewige Bestimmung, und sind selbst nur dieser Trieb in dem Verhältnisse unsers Handelns. Es kommt also nur darauf an, in diesem Verhältnisse auch die Wirksamkeit der Natur vorzustellen, und so in ihr eine Gottheit zu begreifen, die wir zur Erklärung der sichtbaren Himmel und unsers Lebens in ihnen suchen und bedürfen.

Unser Handeln, als ein Bilden, ist ein Bilden unsrer selbst zu einem identischen Bewusstseyn, und folglich zu einer entsprechenden Anschauung unsers Handelns. Hierbei haben wir auf ein zweifaches Verhältniß Rücksicht zu nehmen. So wie ein freies Handeln statt findet, findet auch seine Beziehung in einem Bewusstseyn statt. Denn die verschiedenen Reflexions-Punkte, von welchen aus wir das Verhältniß unsrer Thätigkeit bestimmen sollen, sind immer nichts weiter, als der eine und selbe fortgeführte Blick, in welchem wir unser Bewusstseyn zu erklären suchen. Es ist mit jenen Punkten also gar nicht so gemeint, als ob von dem einen aus ein Handeln ohne, und von dem andern aus ein Handeln mit Bewusstseyn statt finde, sondern die Nothwendigkeit des letztern ist vielmehr das Resultat, so wie überhaupt der Gegenstand unserer Reflexion.

Mit dem freien Handeln und seiner Beziehung im Bewusstseyn bin also Ich und die Welt, Handeln und Behandeltes. Mein Handeln ist daher ein Bilden mei-

ner selbst als Welt überhaupt, oder als Anschauung im Gegenstande. Handeln wir aber auf die Welt, so ist sie schon Welt. Ihr Seyn, als Welt, entspricht also nicht der objectiven Beziehung unsrer Thätigkeit auf sie, — denn diese Foderung ist nur praktisch, und soll handelnd realisirt werden — sondern es entspricht der freien Beziehung unsers Handelns auf sich selbst. Insofern ist sie Bild des freien Wesens, und daher in diesem Bilde eine Welt in sich selbst, wie unser freies Handeln ein Handeln ist in sich selbst.

Die Welt also ist für unser Handeln vollendet, wie unser Handeln vollendet ist als unser Handeln. Demnach ist sie in ihrem Seyn zwar unabhängig von unserm Handeln, und muß es seyn, wenn das vernünftige Wesen in ihr sich anschauen soll. Aber sie ist es auch nur als Bild des freien Handelns, und steht demnach mit diesem in einem nothwendigen Verhältnisse zu einem Bewusstseyn.

Unser Handeln ist bildende Thätigkeit zu einem Bewusstseyn, und dieser Thätigkeit entspricht, um des nothwendigen Verhältnisses willen, die Welt als Bild derselben. Also muß auch sie seyn bildende Thätigkeit in sich selbst für unser Bewusstseyn. Aber sie kann dies nur seyn als Ausdruck der Freiheit, mithin nur durch die Bestimmtheit der Identität ihrer Thätigkeit. Sie erscheint also darin nur frei, daß sie durch das

Verhältniß ihrer Thätigkeit durchgängig nothwendig ist, so wie die freiste That überhaupt, nämlich das Handeln als Selbstbestimmung, die höchste Nothwendigkeit ausdrückt.

Diese Thätigkeit nun, in welcher wir die Welt als eine Welt in sich selbst und also vollendet in sich begreifen, muß, als Ausdruck der Freiheit, auch deren Bestimmung enthalten, und folglich bildend zugleich seyn, wie unser Handeln, d. h. sie muß sich fortbilden aus der Kraft die sie ist, dadurch daß sie überhaupt vollendete Welt ist. Aber sie kann sich nicht bilden zu einem freien Bewusstseyn, das ihre Beziehung wäre, sondern diese ist die unsrige, und ihr Bilden ist also immer nur ein Verhältniß unsers Bewusstseyns. Nach diesem fodern wir nun auch die innere Bedingung ihrer Thätigkeit.

Alle Thätigkeit überhaupt läßt sich nur begreifen durch einen Trieb derselben. Entspricht also die Thätigkeit, in welcher wir die Welt als vollendet in sich vorstellen, unserm freien Handeln, und muß sie es, so gewiß sie eine Beziehung darauf ausdrückt; so begreifen wir sie auch nur, insofern sie nicht bloß ist, sondern bildend ist, durch den BildungsTrieb.

In und mit diesem BildungsTriebe ist die Welt, die, vermöge der Beziehung unsers Bewusstseyns, nur

immer eine seyn kann, in einem nothwendigen Zusammenhange aller ihrer Kräfte, und es wäre keine, was sie ist, wenn wir sie abgesondert und außer diesem Zusammenhange begreifen wollten. Ist die Welt aber eine Beziehung der freien Thätigkeit, als Ausdruck derselben, so ist sie in dieser Beziehung auch eine unendliche Welt, und wird als solche vorgestellt in der Idee des der Freiheit entsprechenden Gegenstandes. So nothwendig diese Idee ist, so nothwendig müssen wir in ihr auch jede WeltAnschauung deuten.

Aber der BildungsTrieb, in welchem wir die WeltThätigkeit begreifen, muß zugleich auch der Bestimmung unsers freien Handelns entsprechen, und daher jene Thätigkeit unaufhörlich auf sich zurückführen. Hierdurch entsteht Begränzung des Unendlichen, und folglich unendliche Begränzung, damit diese, was sie seyn soll, Beziehung im Unendlichen bleibe. Findet nun in dieser Beziehung — in dem Verhältnisse des Begränzten zum Unbegränzten — nur allein ein Bewusstseyn statt; so ist zwar unsre WeltAnschauung nur immer Anschauung des Begränzten; aber eben darum auch umgekehrt jede Anschauung des Begränzten nur immer Anschauung des Unbegränzten, weil sonst gar keine Beziehung desselben möglich seyn würde. Diese erhabene Bedeutung, die dadurch auch der kleinste Gegenstand erhält, ist praktisch für unsre WeltAnsicht von der höchsten Wichtigkeit; denn sie soll uns be-

freunden mit der Blume des Frühlings wie mit den WeltSyſtemen, die um uns kreiſen und glänzen.

Aus der Begränzung des Unbegränzten entſtehen Geſtalten, und folglich unendliche Geſtalten, da die Begränzung unendlich iſt. Unſere WeltAnſchauung iſt alſo Anſchauung dieſer Geſtalten, und die Beſtimmtheit ihrer Bildungen Geſetzmäßigkeit des Triebes, auf den wir die bildenden Kräfte zurückführen müſſen.

In dieſem innern und ſchöpferiſchen Weſen der Welt, des freien geſetzlichen Bildens aller Geſtalten im Raume, begreifen wir die Natur, als die ſichtbare, lebenverbreitende Gottheit unſers Inneren, in der wir Freude athmen und ſind, und die ewig, als die unſrige, nichts anders hervorbringen kann, als was der Bildung freier Weſen vollkommen entſpreche. Die Natur wird nicht, die Natur iſt. Alles Werden in ihr iſt nur ihr ſchöner Wandel durch das Verhältniß des Bedingten zum Unbedingten, und darum ein ewiges Bilden nach den freiſten Geſetzen, als Geſetzen der harmoniſchen Thätigkeit.

So beobachten wir die Natur, um ſie als die unſrige zu rechtfertigen, nach dem einen und gleichen Geſetze unſrer Thätigkeit, und beſtimmen daher auch ihre Zwecke nur in der Beziehung der unſrigen. Anders wä-

re uns auch gar keine Beurtheilung derselben möglich, da jede Beziehung in ihnen wegfallen würde. Aber durch das Verhältniß unsers Bewusstseyns ist unsre Thätigkeit mit der Natur in der innigsten Einigung. Wir leben und sind in ihr, handelnd in der bleibenden Beziehung zum Unendlichen. Denn darin besteht das Unendliche, daß es Handelndes ist in dem Verhältnisse eines Bewusstseyns.

Auf welchen Zweck also unsre Thätigkeit auch gerichtet bleiben möge, wir können ihn anders nie beabsichtigen, als durch ewiges Bilden, d. i. durch sichtbares Wirken in einer unendlichen Welt. Demnach giebt es auch überhaupt keinen höhern Zweck unsers Handelns, als das Handeln selbst in einer sichtbaren Beziehung. Es soll angeschaut werden als Welt überhaupt, und so wie es das wird, ist die sichtbare Welt die Erscheinung unsrer Geister.

In dieser Bestimmung erklärt sich erst der Zweck unsers Handelns zu einer erhabenen Bedeutung, und da wir auf ihn auch die Zwecke der Natur beziehen müssen, so begreifen wir diese ebenfalls nur durch dieselbe Bestimmung.

Die Natur in ihrer Freiheit ist das, was sie ist, nur immer durch unsre Beziehung. Als vollendet in sich drückt sie diese Beziehung aus, und ist Anschauung

unsers Ideals, mithin Bild der höchsten Freiheit und Harmonie. Sind wir nun thätig in ihr durch ewiges Bilden; so ist sie in ihrer Vollendung auch ein Gesetz unsrer Thätigkeit, das wir durch freie Beziehung in uns aufnehmen müssen.

Für unser freies Bilden bleibt uns also die Aufgabe, die Natur in ihrer Gesetzmäßigkeit zu erforschen, und so in ihrer Uebereinstimmung unsre Zwecke zu beabsichtigen. Sie aber ist die Beziehung unsers eignen freien Handelns, und wir erforschen also in ihr auch nur unser eignes Verhältniß. Liegt dies schon in dem Umfange unsrer Thätigkeit, so finden wir auch den Grund dazu nur ebenfalls im BildungsTriebe. Um daher nun die obige Foderung bestimmter anwenden, und so die ganze Erfahrung durch einen höchsten und nothwendigen Zweck unsers Handels, im harmonischen Verhältnisse mit der Natur — rechtfertigen zu können, haben wir den BildungsTrieb noch weiter zu erklären. Ich betrachte ihn hierzu in dem vorhandenen Verhältnisse

1) als freien BildungsTrieb des Menschen, und
2) als freien BildungsTrieb der Natur.

Die Untersuchung dieses Gegenstandes wird daher eine Fortsetzung der gegenwärtigen seyn.

II.

Vorläufige Winke zu einem Systeme der Aesthetik.

Einleitung.

In jedem Menschen von einiger Bildung regt sich ein unwillkürlicher Drang, seine Erkenntnisse und Fertigkeiten unter sich in Uebereinstimmung zu bringen, ohne Hinsicht auf einen andern Zweck als den, sich der Harmonie seiner Kräfte und der wechselseitigen Beziehung der Einen zu den Uebrigen zu freuen. Im Fortschritt der Cultur bringt die Ausbildung irgend einer Kraft eine andre in Anregung, die entweder gar nicht entwickelt und gebildet ist, oder doch wenigstens mit jener nicht gleichen Schritt halten kann; es ist ihm nun nicht genug, die erstere zur Vollkommenheit gebracht zu haben, er glaubt nur etwas sehr mangelhaftes geleistet

zu haben, so lange diese mit jener nicht in gleichen Gang gesetzt worden ist. Ist er auch damit zu Stande, so mag ihm dies zwar Freude machen, aber die Vervollkommnung der letzten Kraft ruft das Gefühl einer andern in ihm hervor, die eben sowohl wie jene genährt und zur Reife gebracht werden will, und er ist so lange unruhig, bis auch diesem Bedürfnisse abgeholfen ist. Es ist ferner kein Grund, anzunehmen, daß die Bildung dieser Kraft nicht dasselbe Gefühl der Nichtbildung anderer zum Bewusstseyn führen werde und daß es mit ihm nicht dieselbe Bewandniß habe wie mit dem erstern. —

Genug, jeder Mensch von einiger Bildung trägt sich mit dem Verlangen nach Vielseitigkeit seiner Bildung, und es läßt sich keine vielseitige Bildung denken, die nicht das ganze Gebiet der Vollkommenheit in theoretischer und praktischer Hinsicht, die dem Menschen zu erreichen möglich ist, zu erschöpfen, und allseitige Bildung zu werden strebte. Und zwar — welches die Hauptsache ist — lediglich darum, weil es dem Menschen ein inniges von jedem andern reinen oder unreinen Triebe ungetrübtes Vergnügen macht, sich vollkommen zu wissen. Vollkommenheit an sich, ohne Bezug auf moralische Zwecke, Gewandtheit der Kräfte, und die Fertigkeit, ohne sichtbaren äußern Zwang, und ohne mühsamen Aufwand, eine Kraft

durch die andere in leichte Bewegung zu setzen, in eine Bewegung, wobei ohne merklichen Einfluß des Willens die Anregung einer Kraft die Thätigkeit jeder andern zweckmäßig nach sich zieht, eine solche Vollkommenheit macht Freude. Sie äußert sich über die bloße Anschauung jener Vollkommenheit, und man will sie weder auf einen Zweck des Eigennutzes noch der Moralität bezogen wissen, sondern auf die Vollkommenheit um ihrer selbst willen.

Indem nun der Mensch auf eine solche, ihr Interesse in sich selbst findende Vollkommenheit ausgeht, erscheint er weder als SinnenWesen, noch als intelligibles Wesen als solches, sondern als ein Wesen ganz eigner Art. Als das erstere strebt er, sich auf der Stufe zu erhalten, auf der er einmal steht und ist, wenn er auf die Erreichung gewisser Zwecke ausgeht, nur auf äußern Genuß und grobsinnliche Bedürfnisse bedacht; als VernunftWesen ist es ihm nicht um die Vollkommenheit der Kräfte um ihrer selbst, sondern um gewisser moralischer Zwecke willen zu thun. Damit begnügt er sich aber nach der hier gegebnen Ansicht keinesweges, es kommt ihm da nicht bloß auf den materiellen Gebrauch der Kräfte, sondern auf den formellen Gebrauch derselben an; es ist ihm nicht genug, daß etwas überhaupt glücklich ausgeführt wird, und ganz geschieht, und aus reinem, vollen Herzen geschieht, womit er sich als bloß moralisches Wesen befriedigen darf, sondern die Art und Weise,

wie es geschieht, und wie dabei verfahren wird, ist ihm so wenig gleichgültig, daß er auf sie allein schon Lob und Tadel, Beifall oder Misfallen, Gunst und Ungunst gründet. Wenn zum Beispiel aus dem Handeln ein Lahmseyn oder eine Hinderung der Kräfte unter einander hervorblickt, so ist ihm dies von ganzer Seele zuwider, er verlangt, daß, wenn eine Kraft angeregt wird, es eben scheinen soll als wenn in ihr die ganze Natur des Menschen zur Thätigkeit aufgeboten würde, daß in der Thätigkeit einzelner Kräfte alle andern sich gleichsam sympathetisch mit regen, entfernten Antheil daran nehmen, und Leichtigkeit und Mobilität der aufgebotenen Kraft befördern helfen.

Diese Erscheinung, da sie nicht das Resultat einer individuellen Laune, sondern einer erlaubten Foderung der gesammten Natur des Menschen ist — muß sich auf einen ursprünglichen Trieb der Natur gründen, und dieser sich aus der Natur des Menschen ableiten lassen.

I.

Deduction des ästhetischen Triebes

1. Wir finden ursprünglich das Ich als eine absolute Tendenz, die uns als ein Trieb des Ich auf sich selbst erscheint, absolut Eins zu seyn, sich in sich selbst zu sammeln und ganz darzustellen. *)

*) Ich verweise hierüber auf das erste Hauptstück von Fichte's Sittenlehre.

Hier ist das Ich noch ganz ungetheilt, weder Subject noch Object, auch nicht einmal Subject-Object, sondern es ist was es ist, in seinem ganzen Wesen, nach seinem vollen Umfange, absolut Eines und Ungetrenntes, von dem sich auch weiter gar nichts sagen und erkennen läßt, jede Aussage über dasselbe würde es theilen und in seiner Unvollständigkeit aufstellen. Dem Gehalte nach läßt sich also über dasselbe gar nichts bestimmen, und der geringste Versuch über dasselbe in dieser Ganzheit etwas ausfindig zu machen, misversteht und widerspricht sich selbst.

Aber was die Form dieser Tendenz anlangt, so müssen wir annehmen, daß das Ich, eben weil es in dieser Tendenz ein Ganzes ist, auch mit dieser Tendenz ein Ganzes seyn wolle, und diese Tendenz auf Behauptung seiner Totalität ausgehe. Das Ich würde überhaupt als Tendenz nicht gesetzt werden können, wenn es sich als das ungetheilte Ich, das es einmal ist, nicht zu erhalten strebte.

(In diesem Sinn können wir jedem für sich bestehenden Dinge eine Tendenz zuschreiben, die uns ihrer Form nach durchaus als dieselbe erscheint, die wir dem Ich beilegen. Jedes Ding ist eben dadurch ein eignes Wesen, eine Substanz, daß ihm eine Tendenz beiwohnt, dieses Wesen durch alle Veränderungen und Zufälligkeiten hindurch zu seyn und zu bleiben, und als

le Zustände auszudauern. — Uebrigens greift dieser Satz auch genau in den ersten Grundsatz der Wissenschaftslehre, A wäre nicht = A, wenn es nicht perpetuirte und Ich nicht = Ich, sondern = Nicht-Ich, wenn es sich als das, was es ist, in seiner ganzen Fülle nicht zu behaupten und zu erhalten suchte.)

2. Soviel erkennen wir vom Ich vor allem Bewusstseyn. Aller übrigen Handlung voraus treibt jene Tendenz das Ich, sich als das zu repräsentiren, was es seinem Wesen nach ist, absolute Einheit und Totalität. Sie bildet eine Art des Seyns vor dem wirklichen Seyn, ein Bestehen der Natur des Ich vor aller ThatAeußerung derselben.

3. Im und für das Bewusstseyn erscheint sie der Intelligenz als das SittenGesetz. Sie bedingt und bestimmt das Bewusstseyn im Ich, ohne sie wäre gar kein Bewusstseyn und der UrAnfang alles Bewusstseyns ist der Ausdruck ihres Wesens. Da nun dieser Ausdruck das SittenGesetz ist, so läßt sie sich allerdings nicht bloß ihrer Form, sondern auch ihrem Gehalt nach erkennen. Dies stünde demnach mit dem Vorhingesagten in Widerspruch, wenn wir uns nicht sogleich erinnerten, daß wir hier schon das Ich aus dem Zustande der Bewusstlosigkeit, in welchem sich von ihm nichts bestimmtes aussagen ließ, übergehen ließen in den Zustand des wirklichen Bewusstseyns und das Ich nicht

mehr ganz, sondern getheilt haben. Jene Tendenz treibt (nur nicht mit Nothwendigkeit) zum Bewusstseyn, sie treibt mit der ganzen ihr eignen Fülle, und bestimmt daher das Bewusstseyn der Form und dem Gehalte nach. Dieser Form und dieses Gehalts seines Bewusstseyns, folglich auch der Tendenz ihrem ganzen Inhalte nach wird das Ich sich bewusst. Der Inhalt dieser Tendenz, Form und Gehalt des ursprünglichen Bewusstseyns gehen auf das SittenGesetz und diese drei sind Eins. Dies ist die Art, wie die Tendenz im und zum Bewusstseyn sich äußert.

Nun fragt sich

4. Wie wird diese Tendenz — ursprüngliches Wesen des Ich und Streben nach Identität desselben — nach dem Bewusstseyn erscheinen? — Die natürlichste Antwort ist diese: sie wird im Ganzen zu dem Ich sich eben so verhalten, wie sie sich ursprünglich und dem Bewusstseyn vorher verhielt, und so wirken, wie sie vorhin wirkte, auf Identität und Einheit des ganzen Ich mit sich selbst.

Wir haben hier, ehe wir weiter gehen können, erst noch manches zu berichtigen.

Einmal wurde von der Tendenz gesagt: sie strebe nach Behauptung der Totalität des Ich; dann: sie treibe das Ich zum Bewusstseyn, also zur Theilung des ganz-

zen Ich, und erschaffe dadurch dem Ich das SittenGesetz. Jenes, allem Bewusstseyn voraus, dieses, im Acte des Bewusstwerdens. Folglich finden wir diese Tendenz in sich selbst widersprechend. Erst geht sie aus auf Erhaltung der Totalität, dann auf die Theilung derselben im Bewusstseyn des SittenGesetzes, denn jedes Bewusstseyn theilt nothwendig das Ich. Sie thut allerdings beides. Aber was wir von der Tendenz vor allem Bewusstseyn wissen konnten, das wussten wir auch nur bloß von ihrer Form. Dieses Streben nach Totalität kommt ihr also auch nur in formaler Hinsicht zu, keinesweges aber in materialer Hinsicht. — Aber sie ist nicht bloß Tendenz eines Wesens überhaupt, sondern ganz bestimmte Tendenz eines Ich. Sie wird also gegen das Ich sich so äußern, wie insbesondere eine Aeußerung auf das Ich sich denken läßt, nicht so, daß das Ich derselben sich gar nicht bewußt werden könnte, sondern daß es sie durchaus gewahr werden muß; denn es ist innigstes Wesen des Ich, daß es nicht bloß ist, was es ist, sondern daß es auch alles das, was in ihm ist und vorgeht, anschauen und erkennen muß, und daß für dasselbe gar nichts angenommen werden kann, dessen es sich nicht lebhaft bewußt werden könnte, und auch wirklich bewußt würde. Diesen Charakter behält es auch noch als Tendenz. Diese geht nicht bloß darauf aus, das Ich als absolute Totalität hinzustellen, sondern sie auch für das Ich als solche hinzustellen; das Ich soll sich seiner als Totalität be-

wusst werden; (sie geht also nicht bloß auf das Ich als Object, sondern zugleich auf das Ich als Intelligenz, denn sie wendet sich ja an das ganze Ich.) Dieser Versuch aber schlägt ihr im Momente des Experimentirens fehl; eben durch ein Begreifen wollen seiner Totalität wird es sich im Bewusstseyn ein Getrenntes, Unvollständiges. Der Anschein des Widerspruchs liegt also nicht in der Tendenz als solcher, sondern in dem nur als endlich auffassbaren Ich, ist daher auch kein Widerspruch der Tendenz mit sich selbst und um dessen willen sie in Anspruch genommen werden könnte.

Woher und wozu ferner die Unterscheidung der Aeußerung der Tendenz im ursprünglichen Bewusstseyn von der nach demselben? — Wider Willen und Vermuthen der Tendenz, (wenn es erlaubt ist, sich so auszudrücken) die auf nichts Geringeres als Umfassung ihrer Totalität ausgegangen war, fand sie sich nach vollendetem Acte des Bewusstseyns als ein Theilendes und das Ich selbst als ein Getheiltes. Das Bewusstseyn selbst aber musste einen Inhalt haben, und dieser Inhalt war das SittenGesetz. Dieses entstand dem Ich wie das Bewusstseyn desselben unwillkürlich aber auch unbedingt, daher es sich ihm mit der ihm eignen, gebietenden und Achtung fodernden Strenge aufdringt. Aber an sich ist es dasjenige nicht, worauf die Tendenz des Ich eigentlich ausgegangen war, sie musste sich so finden, weil das Ich ein Endliches ist, aber auf etwas ganz Anderes war es abgesehen, sie wollte

das Ich als absolute Totalität finden. Wird sie nun diesen Versuch, nachdem er einmal mislungen ist, aufgeben? — Nichts weniger, er ist ja Wesen der Tendenz selbst, mit ihm müsste auch die Tendenz aufgegeben, und folglich etwas im Ich ursprünglich Gesetztes aus ihm herausgenommen werden. Jenes Streben wird um so mehr zur lauten Anfoderung werden, da nach jenem Bewusstseyn das Ich sich wirklich getheilt findet, und es wird nun augenblicklich in die Aufgabe übergehen, das nun getheilte Ich in seiner Totalität wieder herzustellen. Durch Wiedervereinigung des Getrennten soll es werden, was es war und im Bewusstseyn zu seyn aufhörte, die ursprüngliche Einheit, von der es ausgieng. Diese Aeußerung der Tendenz im Ich ist wohl zu unterscheiden von der im ursprünglichen Bewusstseyn des MoralGesetzes aufgestellten. Bei genauerer Reflexion auf dieses Bewusstseyn eben findet es sich getheilt, dieses widerspricht seiner ursprünglichen Tendenz und ihrer Foderung, folglich wird es auf Wiederherstellung derjenigen Totalität bedacht seyn, die in der Tendenz gemeint war, und diese selbst sich in die Anfoderung auflösen, das Ich solle sich als ein Ganzes wieder darstellen. Ehe aber diese Anfoderung an das Ich ergehen kann, muß es wirklich schon getheilt, wirklich in den Zustand des Bewusstseyns übergetreten seyn, und in ihm sich das MoralGesetz dictirt haben. Dieses also geht der hier aufgestellten Aeußerung der Tendenz nothwendig voraus, und ist von ihr durch-

gängig schon seinem Ursprung nach verschieden. Erstes würde (wenn wir uns hier mit dem VernunftWesen in die Zeit versetzen wollen) in einen vorhergehenden Zeitpunkt fallen, und wenn jenes eine Reflexion des Ich ist, so wäre dieses eine Reflexion auf jene Reflexion.

5. In diesem getheilten Zustande, und im Laufe des Bewusstseyns soll die Tendenz auf Wiederherstellung der dem Ich angehörigen Einheit wirksam seyn, das Bewusstseyn soll auf jene Einheit wieder zurückführen, und da sie auch nur im Zustande des Nichtbewusstseyns wiederkehren würde, so soll das Ich am Ende aufhören, seiner bewusst zu seyn, das Ich soll durch allmälige Annäherung in seinen ursprünglichen absoluten Zustand zurück gelangen, seiner Einheit sich wieder bemächtigen, und sich dadurch abermals unbegreiflich werden. Sonach ließe sich der Charakter des Ich ganz räthselartig so ausdrücken: Vom Unbegreiflichen tritt es in den Zustand des Begreiflichen über, um sich selbst wieder unbegreiflich zu werden. Es geht vom Undenkbaren den Weg des Denkbaren zum Undenkbaren zurück. Vermittelst des Bewusstseyns und der Trennung seiner selbst in ihm geht es auf dem Pfade des Allmäligen bis zur Vollendung und absoluten Wiedersammlung seiner getheilten Natur, und zur Beendigung seines Bewusstseyns; sein Ziel ist ihm schlechthin ein Unerreichbares.

6. Auf die angezeigte Weise äußert sich die Tendenz des Ich, nachdem dieses in die wirkliche Welt übergetreten ist, und sich empirisch dargestellt hat. Sie äußert sich ihrer Form nach absolut, jene Vereinigung soll bewirkt werden schlechthin, weil es in der Natur des Ich liegt, Einheit zu seyn, und sich als solche zu erkennen. Das Ich, weil es Ich ist, soll mit sich selbst absolut Eins seyn. Ihrer Materie nach fodert sie eine vollständige höchste Einheit des Ich mit sich selbst, nicht eine Unterordnung der einen Natur unter die andere, nicht eine Composition der verschiedenen Naturen desselben, bei der es sich immer noch seiner Verschiedenartigkeit bewusst ist, und aus der sich die Bestandtheile, wenn man nur will, mit leichter Mühe abtrennen lassen; die Specification und Abtheilung der Kräfte und Naturen soll in ihr durchaus verschwinden; gleichsam eine gleiche Mischung aller Naturen in Eine soll das ganze Ich in seiner Fülle und Circumferenz erschöpfen und ausdrücken.

Diese Vereinigung kann also ferner nicht als eine solche gedacht werden, in der die verschiedenen Kräfte, wären es auch alle Kräfte des Ich, unter sich zusammenträten, auf einen Punkt sich hindrängten und einen Zweck außer dem Ich zu realisiren strebten. Denn einmal würde dieses nur mit Bewusstseyn des Ich, und nach einem von ihm entworfenen Plane geschehen können, in diesem Bewusstseyn aber das Ich sich getheilt

finden, dann würden auch die Kräfte, nicht wie sie sind, sondern wie es zweckmäßig und der gegenwärtigen, einzelnen Wirkungsart angemessen ist, also auch in dieser Rücksicht nicht ganz, sondern nach einem in Beziehung auf den zu erreichenden Zweck wohl abgewognen Maße in Vereinigung treten können. In ihr bleibt das Ich noch immer ein Unvollständiges, es ist sich bewusst, daß es in dieser Richtung nicht seine Gesammtkraft aufbietet, sondern nur einen zweckmäßigen Theil derselben soviel zur Erreichung des bestimmten Zweckes, der noch nicht der EndZweck seyn kann, erfoderlich war, es schaut sich daher wohl an als Eins, aber nicht als ein Ganzes, es begreift jene Kräfte unter einer Richtung und insofern als eine Kraft, aber als eine aus verschiedenen Gliedern zusammengesetzte Kraft, die noch mancher Subordinationen, Verminderungen und Vermehrungen fähig seyn mag.

Eine solche Vereinigung der Kräfte des Ich wird hier nicht gemeint; alle Kräfte sollen zugleich das wahre, ursprüngliche Ich constituiren, es soll in seiner vollen Totalität wieder hergestellt werden, nicht einer Richtung sollen die mancherlei Kräfte unterworfen seyn, denn auch diese Richtung lässt sich nicht denken ohne die Theilung der einzelnen Kräfte, es sollen sonach mehrere Richtungen seyn, und, da man deren Anzahl zu bestimmen nicht befugt ist, es sollen alle nur denkbaren Richtungen der Kräfte seyn, die zugleich im Spiele begriffen sind.

7. Oben wurde angenommen, daß bloß darum, weil das Ich sich seiner Thätigkeit bewusst sey, es sich schon als ein Getheiltes finden müsse. Daraus folgte, daß da, wo es wieder in seiner Ganzheit hergestellt werden soll, es sich seiner gar nicht bewusst seyn könne. Nun soll der Versuch des Ich, sich ganz wieder zu erkennen und herzustellen, nur im Laufe des Bewusstseyns statt haben. Könnte also das Ich dadurch dahin gelangen, daß es aus dem Zustande des Bewusstseyns überhaupt nur wieder in einen bewusstlosen Zustand zurückkehrte, so würde jener Foderung des Ich an sich selbst bald ein Genüge geschehen können, es dürfte nur in den Zustand des NichtBewusstseyns zurückkehren wollen und damit wäre es wieder die ganze in sich gesammelte Substanz, die es war und seyn wollte. Aber einen solchen Vorsatz nun zu fassen, ist mit der Natur des Ich unverträglich. So wahr es ein seiner sich bewusstes Ich ist, so gewiß strebt es seiner sich auch bewusst zu bleiben, und in alle Ewigkeit sich als Ich zu erkennen. Der Sinn jener Foderung ist nicht der, daß es darauf hinziele ein Ganzes und Ungetheiltes wieder zu werden, sondern sich als das Ganze, als welches es sich verloren hatte, wieder zu finden und anzuschauen. Es zeigt sich daher, daß es mit dieser Foderung eine Unmöglichkeit begehrt. Es will sich seiner als eines Ganzen bewusst werden; aber eben durch das Bewusstseyn trennt es sich von sich selbst, und findet sich als ein Getheiltes. Soll denn aber dieser Unmög-

lichkeit ungeachtet jene Foderung an das Ich noch fortdauern, und kann es sich des Wunsches und Versuchs, sich als ein Ganzes zu erblicken, nicht erwehren, so folgt, daß die Foderung eine Idee ist, welche wohl eine mählige Annäherung verstatten wird, die aber ganz nicht realisirt werden kann, eben weil sie Idee ist, und das Ich aufhören würde Ich zu seyn.

8. Nach der wirklichen Trennung des Ich im Bewusstseyn äußert sich die Tendenz als ein Trieb, die verlorne Einheit wieder herzustellen, und zwar eine bestimmte von jeder andern, der man wohl auch diesen Namen geben könnte, charakteristisch unterschiedene Einheit. Wenn es also noch Triebe für die Realisation der von dieser Einheit verschiedenen Einheiten geben sollte, so müssten sie von dem für sie aufzuzeigenden Triebe merklich verschieden, und der Unterschied gerade in der verschiedenen Einheit selbst gegründet seyn.

Durch die Reflexion auf sich selbst erscheint sich das Ich im Bewusstseyn als ein Getrenntes, in dem es sich als Reflectirendes, das Subject der Reflexion von sich als Reflectirtem dem Objecte der Reflexion unterscheidet. Macht es sich nun als Objectives zum Objecte einer neuen Reflexion, so findet es sich als Natur, als ein Beharrliches, im fixirten Zustande vor sich liegendes, die Kräfte, die es sich als einem Reflectirten zuschreibt, sind Naturkräfte, und wenn sie etwa insge-

sammt aus einem ursprünglichen Triebe hervorgehen sollten, so ist dieser Trieb füglich ein NaturTrieb zu nennen. Sieht es auf sich als Subject jener Reflexion, so ist es ein sich selbst Bestimmendes, von aller Materie und Objectivität abgesondertes und selbstständig sich Constituirendes. Die Sphäre alles dessen, was das Ich als ein Subjectives in sich schließt, reducirt sich auf den rein sittlichen Trieb. So finden wir uns, aber nicht auf dem transcendentalen Standpunkt. Da ist kein Unterschied zwischen subjectivem und objectivem Ich, indem das VernunftWesen alles, was es in sich als Object des Bewusstseyns findet, in sich als Bewusstseyendes aufnimmt und alles Objective identisch mit dem Subjectiven anerkennt, denn es ist ja die erste, wesentliche Eigenschaft des Ich, daß es im Zurückgehen auf sich selbst als Object und Subject in Eines zusammenfällt, und alles, was es als Objectives ist, sich zugleich als Subjectivem zuschreiben muß.*) Aber der Unterschied des Objectiven vom Sub-

*) Wem noch bis auf den heutigen Tag dieser Gedanke nicht bloß eine überflüssige Subtilität, sondern vielmehr eine nichts sagende und für die Philosophie unersprießliche Futilität zu seyn scheint, der erlaube mir, ihn mit ein paar Worten auf die Stelle hinzulenken, wo sich in seinem ganzen, wichtigen Umfang zeigt, daß dies keinesweges der Fall ist. Von allem Empirischen und Fremdartigen abgesondert, finden wir unser Wollen als eine absolute Tendenz, sich unabhängig von fremdem Einfluß absolut durch sich selbst zu bestim-

jectiven soll bleiben, wir sollen also den transcendentalen Standpunct verlassen und uns auf den niederern stellen, der uns das Objective verschieden vom Subjectiven zeigt. Zugleich soll jene Tendenz als ein Trieb zur Wiederherstellung der verlornen Einheit für die Intelligenz erscheinen, uns folglich auf den transcendentalen Gesichtspunkt, den wir aufgeben mussten, zurückführen; sie ist also ein Trieb des Ich zum Transcendentalen, der darauf ausgeht, das Objective mit dem Subjectiven identisch zu finden, das Ich als ein Ganzes zu restituiren, also ein Trieb, der uns weder durch

men. Wir finden uns so, wir stellen uns als Object des Findens so hin, und halten es für die bestehende Natur des Ich. Es wird also unausbleiblich und mit Nothwendigkeit so handeln. — Dies müssten wir durchaus annehmen, wenn jene Tendenz bloß dem Ich, sofern es Object des Bewusstseyns ist, angehörte und das Subject höchstens das bloße Zusehen solcher nothwendigen Selbstbestimmungen hätte (aber alles was das Ich als Object ist, soll es in sich als Subject aufnehmen. Jene Tendenz wird also hier in das Subject gesetzt; das Bewusstseyende, die Intelligenz selbst, soll jene Tendenz sich beimessen.) Da erhält nun alles plötzlich eine ganz andere Gestalt; wir wissen nun, daß das Subject frei ist, und in Ewigkeit hinaus sich unabhängig sowohl von ihrer als fremder Natur nach freier Willkür die Gesetze ihres freien Handelns dictiren kann. Wahrhaftig, nicht bloß ein speculativ wahrer, auch ein erhabener Gedanke dem, der Sinn dafür hat.

die einseitige Reflexion auf das Subjective, noch durch die auf das Objective, sondern durch Reflexion auf beide zugleich, (und wenn dies unmöglich seyn sollte, auf die WechselBestimmung beider gegen einander) entsteht.

Einer solchen Reflexion nun erscheint weder der NaturTrieb als NaturTrieb, noch der sittliche Trieb als sittlicher, sondern so wie in ihr das Ich sich überhaupt als ein Ganzes ausdrückt, so erscheinen auch beide einzelne Triebe, die, soviel wir bis jetzt einsehen, zusammen das Wesen des Ich ausmachen, als ein Trieb, als ein aus beiden gemischter Trieb: und dies ist selbst der oben gesuchte, auf Vereinigung ausgehende Trieb; er soll das Ich als Ganzes darstellen, dies kann er nur dadurch, daß er die mannichfaltigen Naturen des Ich, folglich in sich die Triebe vereinigt, auf welche jene Mannichfaltigkeit sich zurückführt. Das ganze Ich soll eine Natur werden, und dies geschieht durch den aus beiden Trieben gemischten Trieb.

(Dieser Trieb kann nun, wie wir vorhin sagten, als ein solcher angesehen werden, der uns auf den transcendentalen Gesichtspunkt, der uns im wirklichen Leben fremd ward, allmälig wieder erhebt, indem er Objectives identisch mit dem Subjectiven darzustellen versucht. Die Philosophie, die dasselbe thut, macht eine besondere absichtliche Anwendung von ihm;

denn, so wie jeder Trieb, so wirkt auch er auf zwei verschiedene Arten, entweder er treibt uns von selbst zu der Handlung die wir vornehmen sollen, und wir folgen seiner Leitung mit formaler Freiheit, oder wir geben ihm eine zweckmäßige, beliebige Richtung. Das Erstere thut gemeiniglich das KunstGenie, das Letztere der Philosoph. — Oben erhielten wir den verlangten Trieb aus der bloßen ursprünglichen Tendenz des Ich, indem wir sie selbst noch im Laufe des Bewusstseyns auf Wiederherstellung der Einheit wirken ließen, jetzt zeigte sich, daß er eine Mischung aus dem NaturTriebe und dem sittlichen Triebe sey. Wie kamen wir zu dieser Kenntniß? Das Ich ist ursprünglich weiter nichts als worein es sich theilt, Object und Subject: in beiden liegen alle Triebe, Kräfte und Vermögen, die es sich überhaupt zuschreiben kann, und die ihm inwohnenden Triebe reduciren sich auf die zwei UrTriebe, den sittlichen und NaturTrieb. Hier nun erscheint das Ich getrennt in zwei heterogene Bestandtheile, aber sein ganzes Wesen sträubt sich gegen eine solche Trennung, sein ganzes Wesen wird auch mit der ganzen ihm eignen Kraft die Vereinigung wieder herzustellen bemüht seyn. Sein ganzes Wesen aber war jene ursprüngliche Tendenz, die selbst in die zwei Triebe zerlegt wurde; geht sie also auf Wiedervereinigung aus, so kann sie es nur vermittelst ihres getheilten, in Triebe zerlegten Wesens, also vermittelst beider Triebe selbst. Diese Triebe werden also beide als ein Trieb, als eine KraftAnregung

wirken, was sie können, und sonach einen dritten, aus ihnen gemischten Trieb construiren — den ästhetischen, wie man ihn gar füglich nennen kann.)

* * *

Das bisher gesagte ist noch mancher andern Ansicht fähig, wir wählen diejenige, die zugleich ein helles Licht auf den Gang der Untersuchung wirft, den wir fernerhin werden nehmen müssen.

In jeder moralischen Handlung findet der Mensch sich endlich und unendlich zugleich; das Erstere, insofern die ganze ihm vorschwebende Unendlichkeit dadurch erreicht und ausgedrückt werden sollte, aber vermöge der Einschränkung der Natur unmöglich ausgedrückt werden konnte. Das zweite, inwiefern er in ihr sich absolut durch sich selbst bestimmte, unabhängig von jedem äußern Drang aus sich den Grund und Zweck seiner Handlung schöpfte. Beides ist mit einem gewissen sehr verschiedenartigen Gefühle begleitet: wider seinen Willen findet er sich auch hier noch beschränkt, und dies erzeugt ein Misbehagen, eine Nichtbefriedigung des moralischen Bewusstseyns, die ihn treibt, weiter in die Unendlichkeit hinauszugehen, und etwa in künftigen Handlungen den mislungenen Versuch wieder gut zu machen; (denn seine Endlichkeit ist allemal das Resultat des mislungenen Versuchs, unendlich zu seyn.) Dazu fühlt

er sich getröstet durch den tröstenden Gedanken, daß er doch auch jetzt schon einer höhern Aufgabe gemäß sich bestimmte, und die Unendlichkeit, die er nicht realisiren konnte, wenigstens zu realisiren aufgegangen war: dies erweckt das Gefühl der Billigung und gerechten Schätzung seiner That. Immer aber ist es das moralische Princip, welches den Fortgang in der Progression zum Unendlichen leitet, und dem das ihm entgegengesetzte Naturprincip zu Gebote steht. Das Letztere ist ihm Mittel und Werkzeug zur Realisirung höherer Zwecke, jenes ist das Erste und absolut Gebietende, dieses das Zweite und Folgeleistende.

Auf diesem Standpunkt ist der Mensch nie einig mit sich selbst, sondern strebt nur nach Einigkeit; hat er auch wirklich Etwas, worauf er aufgespannt war, zu Stande gebracht, und ist er also in dieser Rücksicht mit sich ins Reine gekommen, so sieht er doch in demselben Augenblicke abermals sein Ziel weiter hinaus, und es wäre seiner unwürdig, nicht auf der Stelle zu ihm hinanzustreben; höhere Aufgaben erregen den Geist zu höhern Bestrebungen.

Eine solche naturgehörige Ansicht erhalten wir auf dem Standpunkt des nach Unendlichkeit strebenden Menschen. In seinem vorhergehenden Zustande zeigt sich seine Natur auf dem Gesichtspunkte des in der Endlichkeit befangenen Menschen. Hier wird der einzelne

Zustand das herrschende Princip, alles verhält sich umgekehrt, ein dem erstern Gang ganz entgegengesetzter Fortgang von höherer Stufe zu niederern beginnt, wir werden Sklaven des SinnenGenusses, die Natur ist der Grund unseres Verderbens und moralischen Untergangs; dieses Bewusstseyn erzeugt Selbstverachtung und GewissensPeinigung.

Um also die ganze Natur des Menschen in friedlicher Zusammenstimmung mit sich selbst zu finden, müssen wir uns auf einem zwischen beiden in der Mitte liegenden Gesichtspunkt stellen und den Menschen weder in seiner Unendlichkeit noch in seiner Endlichkeit allein auffassen, sondern in seiner mit dem unendlichen Streben harmonirenden Endlichkeit. Weder das SinnenWesen als solches, noch das auf Unendlichkeit ausgehende SittenWesen ist der Natur in ihrem wahren Seyn und in der Harmonie ihrer Kräfte mit sich selbst günstig, sondern der Mensch, wie wir ihn eigentlich wünschen möchten, das humane NaturWesen, in dem alles wie zu Einem organischen Ganzen zusammenstimmt, ganz unabhängig von seinem Streben, es sei nun nach Verbesserung oder nach Verschlimmerung seines Zustandes, in der ihm genügenden Gegenwart ohne Rücksicht auf Vergangenheit und Zukunft. Hier findet sich aber kein Princip, das an der Spitze alles Uebrigen das Voranstehende wäre, kein NaturTrieb, kein sittlicher Trieb, der lediglich nach

seiner Foderung die Richtung des Andern bestimmte, und der auf einen Zweck ausginge, zu dem der Andere die Materialien lieferte, sondern beide sind sich gleich, beide fodern dasselbe und alles erfolgt lediglich aus einer identischen Tendenz der Triebe, also eigentlich aus beiden Trieben, insofern sie in gleicher Mischung zu einem Dritten sich vereinbaren.

Das Ich stellt sich uns demnach auf dem angegebnen Gesichtspunkte als NaturWesen dar, so wie denn auch nur die Producte der Natur dasjenige im strengsten Verstande sind, was von dem Ich, wenn es ein Ganzes, in sich selbst Vollendetes und darum mit sich Einiges seyn sollte, gefodert werden müsste. Wenn nun aber das Ich denn doch seiner wahren Bedeutung nach kein eigentliches NaturProduct seyn könnte, sich aber, um sich mit sich selbst harmonisch zu finden, unter keiner andern Eigenschaft, als der eines NaturWesens erkennen dürfte, so sehen wir, daß ihm die Vollendung eines vollkommnen NaturProducts wenigstens als Symbol für seine Vollendung vorschweben müsste, daß es sich zwar nie eine durchgängige Congruenz mit der Vollkommenheit eines NaturProducts versprechen, ihr sich aber immer mehr assimiliren könnte, indem es sich jenes Product freilich nicht als Original aber doch als Typus seiner Einheit mit sich selbst vorzuhalten hätte.

Die Eigenschaften eines NaturProducts sind, daß es zu aller Zeit dasjenige ganz und vollkommen sey, was in seiner Natur liegt, daß Triebe und Eigenschaften, Kräfte und Realitäten sich vollkommen aufwiegen und im Gleichgewicht stehen. Kein Trieb auf eine Realität, die nicht da wäre, und keine Realität durch einen Trieb, der dem Ganzen nicht innwohnte. Alles, was es ist, lässt sich durchgängig aus ihm erklären und erschöpft sich auch gegenseitig durch einander. — So muß es mit dem Ich auch seyn, wenn es als NaturWesen gelten will. Alle Triebe gehen auf reale Eigenschaften, die sich vorfinden, und alle Kräfte wirken was sie können, und da keine Kraft unterdrückt und im Geringsten gehemmt werden darf, so ist besonders darauf zu sehen, daß sie sich selbst in ihrer Wirksamkeit nicht im Wege stehen, eine die andere durch sich nicht hindere, aufreibe, zerstöre, ihr eine falsche, ihrem Wesen widerstreitende Richtung gebe.

Ferner — alle Kräfte sollen als NaturKräfte wirken, nicht zu einem außer der Thätigkeit liegenden Zweck, sondern um der Thätigkeit selbst willen. Keine Kraft hat hier einen ausschließenden Rang und Vorzug vor den Uebrigen; sie alle sollen thätig seyn um ihrer selbst willen, und es gebührt sich nicht zu fragen, kommen wir dadurch weiter oder nicht, werden wir moralisch besser und vollkommner oder nicht? — Es ist im Momente der Thätigkeit bloß auf ihren Gebrauch um des Gebrauchs willen abgesehen.

Selbst die geistigen, intelligibeln Kräfte werden in Beziehung auf einen NaturZweck den Charakter aller Natur, Sinnlichkeit, annehmen; sie werden mit den sinnlichen Kräften vereinigt, selbst eine sinnliche Form erhalten, und sich durch das Medium der Sinnlichkeit ausdrücken. Uebrigens hindert der Mangel eines äußern Zwecks nicht, daß ihr Gebrauch überhaupt nicht zweckmäßig sey, und etwas an sich zweckmäßiges zum Resultate ihrer Wirkung habe, nicht, daß in der einzelnen Wirkung gewisse Kräfte vorzugsweise vor andern in Thätigkeit gesetzt seyen; jenes Resultat stehe nur überhaupt für sich selbst beschlossen und vollendet da, und habe seinen Zweck in sich selbst.

II.

Analysis des ästhetischen Triebes.

Das Wesentliche eines jeden Triebes ist, daß er zwar auf das Ich keine Causalität ausüben kann, aber sich doch mit der Zumuthung an dasselbe wendet, sich selbst so zu bestimmen, als ob er Causalität hätte. Wie also das Ich sich in Rücksicht seiner zu bestimmen habe, liegt lediglich in dem Innern des Triebes selbst, und wir können das Ich als ästhetisches NaturWesen nicht eher charakterisiren, ehe wir untersucht haben, was durch den, ihm zu Grunde liegenden Trieb denn eigentlich gefodert werde. Da nun der ästhetische Trieb eine Vereinigung zweier, ganz heterogener Triebe ist, so hat

man nach seiner Deduction vor aller weitern Untersuchung eine genauere analytische Erörterung der bestimmten Weise, wie die Vereinigung jener einzelnen Triebe in ihm sich denken lässt, anzustellen. Und man kann über die eigentliche Anfoderung des Triebes an das Ich und über die Art, wie er zum Bewusstseyn der Intelligenz gelangen werde, nichts Zuverlässiges sagen, bevor man nicht eine Untersuchung seines wesentlichen Inhalts und der Art wie sich in ihm der sittliche Trieb und der NaturTrieb gegen einander verhalten, und aus sich selbst diesen dritten construiren, vorausgeschickt hat.

Jene beiden Triebe entstehen dem Ich durch einen freien Act der Reflexion. So auch der ästhetische Trieb. Es muß auf sich als Objectives und Subjectives zugleich reflectiren. Dies aber widerstreitet dem Gesetze der Reflexion, sie kann immer nur auf ein Objectives gerichtet seyn, und das Subjective wird ihr unter der Hand selbst ein Objectives; ihre Richtung auf das Subjective ist also im Grunde eine Richtung auf ein Objectives, und so werden ihr unmerklich zwei Objective entstehen. Auf diese zwei nun ist die ganze Reflexion geheftet, aber selbst dies ist unmöglich, wenn sie nicht beide als Eins aufgefasst werden: ursprünglich sind sie sich aber durchaus entgegengesetzt, diese Entgegensetzung muß also in der Reflexion aufgehoben seyn; sie kann aber als aufgehoben nicht gedacht und

über sie reflectirt werden, sie sey denn durch eine Wechselbestimmung des einen Triebes durch den Andern aufgehoben, indem einer den andern durch und nach sich bestimmt, modificirt, ihm sein eigenes Gepräge aufdrückt, und dasjenige mittheilt, wornach er in einem gewissen Verhältnisse als Eins mit dem andern gedacht werden kann. In dieser WechselBestimmung nun wird auf sie reflectirt, oder vielmehr auf diese WechselBestimmung selbst geht die Reflexion, und der ästhetische Trieb erscheint dem Ich als eine WechselBestimmung des Natur- und sittlichen Triebes gegen einander. Sie selbst aber kann das Object der Reflexion gar nicht seyn, wenn wir uns nicht den subjectiven Trieb als bestimmend den objectiven, und diese als bestimmend den subjectiven, und so jeden als bestimmend und bestimmt zugleich denken. Denn, indem wir uns den ästhetischen Trieb denken, denken wir uns schon die absolute Vereinigung beider Triebe in Einem: aber subjectives und objectives kann gar nicht als Eins gedacht werden, es werde denn in ihm beides als in einem Dritten vereinigt gedacht, in welchem nun weder das Objective als solches noch das Subjective als subjectives, sondern das Objective als durch das Subjective bestimmt, und das Subjective als bestimmt durch die Objectivität erkannt werden kann; reine, ungemischte Subjectivität und Objectivität aber werde ich nimmermehr aus einander scheiden können. Es würde sich auch gar nicht begreifen lassen, wie zwei

sich durchaus entgegengesetzte Triebe einen mit sich selbst harmonischen dritten bilden könnten, wenn nicht beide einander schon durch Modification angenähert wären; der reine Trieb gehet aus auf Freiheit und totale Unabhängigkeit, von den Fesseln der Natur, der Naturtrieb auf immer innigere Vereinigung mit ihr auf bloß materiellen Genuß. Nur der durch den sittlichen Trieb schon mehr geläuterte NaturTrieb leidet eine Vereinigung mit dem sittlichen, wie sie gefodert wurde, und nur ein mit der Natur näher verwandter, durch den Naturtrieb selbst modificirter sittlicher Trieb vermag eine genauere Verbindung mit dem NaturTriebe einzugehen. Durch diese Modification müssen sie schon vieles von ihrem eigenthümlichen Charakter abgelegt, der reine Trieb sich gleichsam verkörpert und naturalisirt, und der NaturTrieb sich verfeinert und aus dem rohen Stoff erhoben, jener sich zu diesem herabgelassen, dieser sich zu diesem hinangeschwungen haben.

Der so durch den sittlichen Trieb modificirte NaturTrieb bestimmt nach sich den ebenfalls modificirten subjectiven Trieb, und umgekehrt; ehe wir also wissen können, wie denn eigentlich Einer den Andern bestimme, müssen wir diese Modification sowohl ihrer Entstehungsart als ihrem ganzen Wesen nach genauer kennen lernen, denn zufolge ihrer geschieht die WechselBestimmung. Nun ist aber ein Trieb etwas, das schlechthin nur sich selbst bestimmt, auf sich selbst

gerichtet ist, und auf nichts weiteres; hier aber soll aus der SelbstBestimmung des Triebes, wie es scheint, eine Bestimmung des ihm Entgegengesetzten folgen. Wie soll das zugehen? Denn daß nothwendig auch die Intelligenz daran Antheil nehmen werde, und die Triebe sich nicht blindlings ohne sie bestimmen werden, versteht sich wohl von selbst.

Der Mensch, der ohne Weigerung der bloßen Leitung des NaturTriebes sich überlassen wollte, würde sich im Genusse und in der rohen Sinnlichkeit ersticken, und das Bewusstseyn seiner moralischen Existenz rauben; derjenige, der bloß dem vom NaturTriebe nicht gehaltenen reinen Triebe folgen wollte, würde ins Hyperphysische ausschweifen, alle Sinnlichkeit als den entehrenden Theil seiner selbst verlassen und der zügellosen Phantasterei sich preis geben. Beide Triebe müssen sich gegenseitig die Hand bieten, jeder seine dem Ganzen nachtheiligen Ansprüche dadurch mäßigen, daß er neben sich die billigen Foderungen des andern duldet.

Diese glückliche Beherrschung der Triebe durch einander aber können wir uns auf keinem andern Wege verschaffen, als im moralischen Handeln, welches uns überhaupt erst mit den Bedürfnissen und Anfoderungen jedes einzelnen Triebes immer genauer bekannt macht, und über den Umfang des Gebiets eines jeden am hellsten aufklärt. Nur im Handeln ents

wickelt der Mensch immer mehr und mehr aus sich das keusche Bewusstseyn alles dessen, was er seiner Natur nach ist und seyn kann. Die Moralität fodert uns auf zu einer Freiheit über die Natur, die aber alle Einmischung in dieselbe nicht verschmäht, sie sichert uns unsere Selbstständigkeit und Unabhängigkeit von den erniedrigenden Foderungen einer rohen Sinnlichkeit, untersagt uns aber nicht allen Genuß, und weiß die unschuldigen Freuden zu schätzen, die wir unserer bessern Natur unbeschadet, auf dem Gebiete der Natur uns erlauben dürfen, sie hält uns das Ziel des Uebersinnlichen und Unendlichen unaufhörlich vor, ohne darum dem Umgang mit dem Endlichen und der Erholung im Schoße der Natur unhold zu seyn, und es ist zu erwarten, daß, wenn unsere Moralität nur überhaupt ächter Art ist, die ästhetische Cultur eine unausbleibliche Folge von ihr seyn wird. Jeder moralisch gute und gebildete Mensch muß früh oder spät Sinn für ästhetischen Genuß erhalten.

So reguliren und beschränken sich beide Triebe auf dem Wege der moralischen Veredlung; diese ist zwar nicht selbst ästhetische Cultur, bereitet sie aber vor und führt uns derselben unvermeidlich entgegen.

Nun aber hindert uns nichts, eine Disposition zu dieser glücklichen Stimmung beider Triebe gegen einander schon ursprünglich und allem Handeln voraus an-

zunehmen, die Natur des Menschen sich in einem solchen Verhältnisse zu denken, daß diese Triebe vor allem Bewusstseyn in näherer Verwandtschaft unter sich stehen und die Form der vermissten Modification ursprünglich in sich enthalten. Diese durch einen glücklichen Wurf der Natur selbst veranstaltete und prädestinirte Affinität beider Triebe zu einander bildet gleichsam ein neues, den übrigen Menschenkindern versagtes Organ, das mit mehr Capacität und Leichtigkeit die demselben zugehörigen Gegenstände auffasst. Der moralische Mensch erhält es nur durch ein mühsames Handeln, und es wird, weil es auch seiner Form nach nicht ursprünglich, sondern die Folge ernster Bemühungen ist, bei ihm nie in der Innigkeit und Energie wirken, wie bei dem, der es seiner Form nach mit sich auf die Welt brachte. Es ist ein eignes FassungsVermögen, dem sich der unbelebte Stoff unwillkürlich anschmiegt, und in ihm die glückliche Temperatur gewinnt, die ihm unter den Händen des mit einem solchen Organ begabten Wesens eine ganz andere, mit aller sonstigen Mühe nicht zu producirende, zauberische Gestalt anlegt; es ist nicht mehr der alte, gemeine Stoff, der auch uns allenthalben entgegenkommt, er ist zu einer neuen belebten, in sich selbst beweglichen Welt umgeschaffen, die Andere angenehm überrascht, die sie sich aber nie selbst schaffen können, und von welcher es ihnen unbegreiflich ist, wo sie nur hat hergenommen werden können. Hierin läge der Grund des ästhetischen Genie's.

Wir gehen ohne Weiteres zur Charakteristik der Modificationen selbst über. Der Charakter des modificirten NaturTriebes ist: freier, unerzwungener Genuß, spielende, liebende Natur, vertrauter aber unschuldiger Umgang, mit ihr, geläuterte Sinnlichkeit, lachender Scherz und muntere Freude. — Die Modification des subjectiven Triebes durch den objectiven ist: eine mit IdeenBildern gefüllte Einbildungskraft, Independenz von der Natur, die aber tief in dieselbe eingreift, Vertrautheit mit ihr, ohne von ihr beherrscht zu werden, intellectuelle Bildung, die aber alle Einmischung in die unter ihr liegende SinnenWelt und ihren Umgang nicht von sich stößt, Erhabenheit über das Irdische, die von ihm aber noch manchen reinen Genuß entlehnt, ein Streben über alle endliche Natur hinweg, das aber den Charakter seiner Unendlichkeit noch in der Sphäre des Endlichen und Zeitlichen zu behaupten vermag.

Niemand wird hoffentlich, (wenn er auch etwa sollte versucht worden seyn) bei genauerer Ansicht diese Modificationen für den Ausdruck der ästhetischen Bildung selbst halten. Der NaturMensch, der sich keiner moralischen Gebrechen, aber auch keiner sonderlichen Tugenden bewußt seyn kann, ist der Beleg zur Modification des NaturTriebes durch den reinen Trieb. Er besitzt den ästhetischen Charakter, nicht selbst aber die Stimmung zu ihm; seine leichten, unschuldigen Jovia-

litäten — Resultate seiner freien NaturAeußerung — werden oft an das Aesthetische granzen, dürfen aber mit ihm selbst nicht verwechselt werden; er ist etwa ein arkadischer Schäfer, dessen Reichthum und Wonne seine RohrPfeife ist, ein muthwilliger Satyr und ein scherzender Faun, er wird den ersten Bestandtheil des ästhetischen NaturWesens ausmachen, aber weit entfernt seyn, dieses Wesen in sich selbst zu repräsentiren.

Auf der andern Seite hat man in dem Wesen, dessen Charakter der durch den NaturTrieb modificirte sittliche Trieb stempelt, nicht darum eben eine ästhetische Bildung zu suchen; dazu wird noch immer sehr viel mangeln. Es ist etwa ein wakrer rechtschaffener Mann, der seine Pflicht aus allen Kräften thut, der für Vollkommenheit und Wahrheit begeistert ist, und nichts versäumet, was seines Theils ihn derselben näher bringt, die Natur ist seine Freundin, weil sie ihm Nahrung für seinen höher strebenden Geist giebt, aber nicht seine Gespielin, er lebt ganz der Moralität und Tugend, und die Natur ist ihm behülflich, seine guten Zwecke zu realisiren.

In dieser Gestalt wenden sich die Triebe zu einander und treten zusammen in WechselBestimmung.

Der objective Trieb bestimmt den subjectiven, er fodert von ihm reinen Genuß, herzliche, fröhliche Ge-

müthsstimmung; der Geist, der schon mit der Natur umzugehen weiß, wird eingeladen, sich noch inniger mit ihr zu verbinden, eine noch tiefere Bekanntschaft mit ihr einzugehen, die Natur zu seinem Lieblinge zu machen. Er soll an ihrem Umgange, in der Betrachtung ihres stillen Lebens und ruhigen Schaffens aus sich selbst, Freude finden, ihrer Vollendung nach ewigen Gesetzen, ihrem mechanischen aber ehrwürdigen und sichern Gange, ihrer Integrität und Einheit mit sich selbst Geschmack abgewinnen, mit ganzer Seele sich in ihre Arme werfen und ausruhen vom mühsamen Ringen nach immer höhern Fortschritten in der Idee der Unendlichkeit, um auch in ihr Nahrung und Belebung seines übersinnlichen Theils zu finden.

Umgekehrt bestimmt der subjective den objectiven Trieb. Die Natur soll noch reiner, noch unschädlicher für den moralischen Willen, noch zweckmäßiger für höhere Befriedigung des Geistes werden. Sie soll in ihrer Endlichkeit immer mehr die Form der Unendlichkeit darstellen, der Einwirkung des geistigen Wesens immer fähiger werden, zur Verwandtschaft mit ihm sich immer mehr hinanwinden, und hinaufläutern, mit ihrer Schönheit Erhabenheit verbinden.

Beide sollen sich durch einander bestimmen und identisch verbinden. Die Ideen der sinnlichen und in-

telligibeln Welt sollen die beiden äußersten Enden einer KunstBildung seyn, die uns zu einem immer unumschränktern Besitz und freiern Gebrauch aller Kräfte erhebt, zu einem Gebrauche derselben, der unser sonst verborgenes NaturGanzes allgewaltig vor uns aufschließt und in zweckmäßige Thätigkeit setzt. Es ist schwer, sich über einen Zustand auszudrücken, der uns selbst, wenn wir in ihm uns befinden, unergründlich ist, und uns so selten und auch da nicht in seiner vollkommnen Klarheit vor die Seele tritt, denn an sich ist er Ideal, und jeder Schein der Annäherung zu ihm mangelhafter Versuch. Man kann ihn aber mathematisch versinnlichen. Die beiden höchsten Modificationen der Triebe, die in ihm sich vereinigen, sind zwei sich entgegengesetzte und in entgegengesetzte Richtungen laufende Kräfte, von denen beiden wir gezogen werden, und denen beiden wir folgen, aber darum keiner derselben ausschließend folgen, sondern einen Diagonal-Gang bilden, der die mittlere Richtung zwischen der Divergenz beider darstellt. Je größer nun die Divergenz, desto weiter und umfassender das Feld des ästhetischen Triebes, desto ausgedehnter sein Wirkungskreis, und desto gemischter sein Inhalt, den er aus dem Erwerb der beiden übrigen sammelt. Der NaturTrieb führt uns immer tiefer in unsre Individualität, der sittliche Trieb erweitert immer mehr unsere natürlichen Schranken und führt uns der Unendlichkeit entgegen. Die Mitte zwischen beiden hält der ästhetische Trieb; er

hält sie dadurch, daß er den Inhalt jener selbst sich aneignet, und daran unsere Kräfte in erhabenen und schönen Aeußerungen spielen läßt.

* * *

Herr Hofrath Schiller, in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung des Menschen, (S. die Horen 1795, im 2ten Stück) drückt sich über die Wechselwirkung der beiden Triebe im Aesthetischen auf folgende Art aus:

„Beide, der SachTrieb, (wir nannten ihn NaturTrieb) und der FormTrieb, (dies ist uns der subjective Trieb) haben Einschränkung und, insofern sie als Energieen gedacht werden, Abspannung nöthig; jener, daß er sich nicht in das Gebiet der Gesetzgebung, dieser, daß er sich nicht ins Gebiet der Empfindung eindringe. Jene Abspannung des SachTriebes darf aber keineswegs die Wirkung eines physischen Unvermögens und einer Stumpfheit der Empfindung seyn, welche überall nur Verachtung verdient; sie muß eine Handlung der Freiheit, eine Thätigkeit der Person seyn, die durch ihre moralische Intensität jene sinnliche mäßigt und durch Beherrschung der Eindrücke ihnen an Tiefe nimmt, um ihnen an Fläche zu geben. Der Charakter muß dem Temperament seine Gränzen bestimmen, denn nur an den Geist darf der Sinn verlieren. Jene Abspan-

nung des FormTriebes darf eben so wenig die Wirkung eines geistigen Unvermögens und einer Schlaffheit der Denk- und WillensKräfte seyn, welche die Menschheit erniedrigen würde. Fülle der Empfindung muß ihre rühmliche Quelle seyn. Die Sinnlichkeit selbst muß mit siegender Kraft ihr Gebiet behaupten und der Gewalt widerstreben, die ihr der Geist durch seine vorgreifende Thätigkeit gerne zufügen möchte. Mit einem Wort: den SachTrieb muß die Persönlichkeit und den FormTrieb die Empfänglichkeit oder die Natur in seinen gehörigen Schranken halten."

Dafür, daß ein Trieb sich nicht in das Gebiet des andern eindränge, der SachTrieb nicht in das Gebiet der Gesetzgebung, und der FormTrieb nicht in das Gebiet der Empfindung — dafür, sollten wir meinen, wäre wohl durch eine weise Einrichtung der Natur schon gesorgt. Der SachTrieb, sich selbst überlassen, wird statt sich in das Gebiet der Gesetzgebung einzudrängen, vielmehr bloß darauf bedacht seyn, Bestimmungen, Fülle, Inhalt und Materie von außen aufzunehmen, extensiv sich zu erweitern, und würde nur durch eine zu weite Ausdehnung dieses Geschäfts der gemeinsamen Sache gefährlich werden können. Eben so wenig wird sich der FormTrieb in das Gebiet der Empfindung eindrängen, sondern nur immer gesetzgebend seyn, nicht auf Inhalt und Extensität, sondern auf Form und Intensität ausgehen; jeder also weit

entfernt, den andern in seinem Gebiete zu beunruhigen, sich vielmehr in entgegengesetzter Richtung von ihm entfernen, einer sich mit dem andern entfremden. Denn, nach Schiller'n selbst „fodert zwar der SachTrieb Veränderung, aber er fodert nicht, daß sie auch auf die Person und ihr Gebiet sich erstrecke, daß ein Wechsel der Grundsätze sey. Der FormTrieb dringt auf Einheit und Beharrlichkeit; aber er will nicht, daß mit der Person sich auch der Zustand fixire, daß Identität der Empfindung sey." — Eher also möchte zu verhüten seyn, daß einer auf Kosten des andern nicht eine zu weite Digression nehme, als daß sie einander zu nahe kämen, und der SachTrieb nicht auf eine Extensität ohne Form, und der FormTrieb nicht auf eine Intensität ohne Inhalt, auf eine Form ohne Fülle ausgehe. Die Einschränkung und Abspannung würde also auch nicht darauf bezogen werden müssen, daß der eine sich nicht das Geschäft des andern anmaße, sondern daß er auf eignen Grund und Boden sich nicht mehr herausnehme als mit der friedsamen Nachbarschaft des andern verträglich ist. Diese Einschränkung aber, wie soll sie bewirkt werden? Sie soll allerdings weder die Wirkung eines physischen Unvermögens und einer Stumpfheit der Empfindung auf der Einen, noch die Wirkung eines geistigen Unvermögens und einer Schlaffheit der Denk- und WillensKräfte auf der andern Seite seyn. Dies würde sie aber seyn, wenn jeder Trieb durch sich selbst ein-

geschränkt würde. Aber, keiner soll sich selbst einschränken, heißt offenbar, er soll (natürlich in einer That der Intelligenz) vermittelst des andern eingeschränkt werden. Die sinnliche Extensität wird durch eine moralische Intensität, die zu große Fülle durch Formation des Stoffs, und umgekehrt, also die zu lebendige Aeußerung des einen Triebes durch Anregung und Beschäftigung des ihm entgegengesetzten gerade dadurch eingeschränkt, daß er durch ihn modificirt werde, dieser also auf sein Gebiet eindringe, ihn aufhalte und seiner zu ausschweifenden Ausdehnung Gränzen setze; denn „den SachTrieb muß die Persönlichkeit (vermittelst des FormTriebes) und den FormTrieb die Empfänglichkeit (vermittelst des SachTriebes) in seinen gehörigen Schranken halten."

Dadurch treten sie in nähere Verwandtschaft; denn, wenn nun ein Trieb durch den andern bestimmt ist, so ist er auch nicht mehr der isolirte auf sinnlose Erweiterung seines Gebiets ausgehende Trieb, der SachTrieb, der bloß Extensität will, oder der FormTrieb, der nur Intensität sucht, sondern jener sucht Extensität mit Form, und dieser Intensität mit Fülle; einer schränkt durch den andern sich selbst ein, nimmt aus ihm das Gesetz für seine eigene gesetzmäßige Wirksamkeit.

Diese Einschränkung ist daher auch nicht eine bloße

„Abspannung" eine passive Verhütung ne quid detrimenti etc.; sondern, daß ein Trieb nicht zu weit um sich greife und dem Gleichgewicht der Kräfte, und dadurch der Einheit des VernunftWesens nachtheilig werde, wird durch eine active Bestimmung seines Antagonisten bewirkt, der dem erstern sein Gepräg aufdrückt, ihn nach sich bestimmt, und dessen Natur zum Theil in die seinige umwandelt.

Uebrigens begreifen wir wohl, was das von dem unsrigen verschiedene Raisonnement des Verfassers über jene WechselWirkung veranlassen musste. Der Grund liegt, wenn wir nicht irren, in einer zu eingeschränkten bloß theoretischen Bestimmung der Triebe. Der SachTrieb ist ihm bloß das Vermögen der Receptivität, der FormTrieb, das Vermögen der Spontaneität. Und da begegnet es uns denn freilich oft, daß wir uns dem leidigen Einflusse einer überwiegenden Sensualität hingeben, wo Verstand und Urtheilskraft allein mit Anstrengung arbeiten sollten, und hingegen da einen unbezwingbaren Hang zu vernünfteln und abzuurtheilen äußern, wo wir bloß empfangendes und ruhig aufnehmendes Organ seyn sollten. Aber das Geschäft des ästhetischen Triebes, ist nicht bloß eine AfterBildung abzuhalten, sondern vielmehr eine eigne, ja die höchste Bildung herzustellen.

III.

Reflexion des Ich auf den ästhetischen Trieb.

So wie wir den ästhetischen Trieb bisher behandelt haben, wird bloß der Philosoph sich dessen bewusst. Die Bestandtheile der WechselBestimmung werden sich vollkommen das Gleichgewicht halten, und es ist nicht der geringste Grund, einem derselben ein Uebergewicht über den andern einzuräumen: der objective Trieb bestimmt den subjectiven Trieb, und dieser den objectiven Trieb, beide einander in demselben Grade; darum können wir beider Arten der WechselBestimmung nur durch Zergliederung des ästhetischen Triebes habhaft werden, denn so lange sie sich beide im vollkommnen Gleichgewicht befinden, so lange wird jede derselben sich uns mit gleicher Stärke aufdringen, folglich objectives und subjectives gleichen Schritt halten, wir werden uns des Einen nicht bewusst werden können, ohne uns eben sowohl zugleich des Andern bewusst zu werden; da aber der objective und subjective Theil der WechselBestimmung in demselben Momente nicht aufgefasst werden kann, so werden wir uns weder des Erstern noch des Letztern bewusst werden, objectives und subjectives wird uns zugleich mit einander entrinnen. So wenig also der Philosoph dieses ursprünglich vorauszusetzenden Gleichgewichts sich im Momente, (sondern nur durch eine Scheidung) bemächtigen konnte, eben so wenig wird es das reflecti-

rende Ich vermögen; und da es von einer philosophischen Zerlegung nichts weiß, so wird ihm auch überhaupt der ästhetische Trieb nicht zum Bewusstseyn gelangen können, welches sich abermals widerspricht, indem im Ich nichts angenommen werden kann, dessen es sich nicht auch bewusst würde. Der Widerspruch müsste daher in der Foderung des Gleichgewichts gegründet seyn, und das Ich sich seines ästhetischen Triebes zwar nicht im Gleichgewicht, sondern im Uebergewichte des Einen Theils der WechselBestimmung über den Andern bewusst werden können, so daß dieses entweder auf die Seite des subjectiven oder auf die Seite des objectiven Triebes fiele.

Im Allgemeinen wird sich also über die Art, wie die Intelligenz ihres ästhetischen Triebes sich bewusst wird, folgendes festsetzen lassen: sie wird sich dessen nie ganz und auf einmal bewusst, denn sie müsste sich sonst des Gleichgewichts der WechselBestimmung, des objectiven durch das subjective, und des subjectiven durch das objective bewusst werden; welches unmöglich ist; sondern sie wird sich dessen nur fragmentarisch durch einzelne Reflexionen bald auf diese bald auf jene Art der Bestimmung bewusst, und diese Reflexionen werden gemeiniglich durch ein Uebergewicht des einen Bestandtheils der gesammten WechselBestimmung über den andern veranlasst werden. Also wird

1) das Subjective durch das Objective bestimmt, und diese Bestimmung — so wie überhaupt jede Bestimmung des Subjectiven durch das Objective — mit einem gewissen Gefühle begleitet seyn, welches, weil das Uebergewicht auf seiner Seite ist, mit Klarheit und Stärke hervortreten, anhaltend seyn, und eine besondere Stimmung des Gemüths zur Folge haben wird. Das Objective stimmt für sich das Subjective, zieht es gleichsam zu sich hinüber, und bringt es auf sein Interesse; es bestimmt, da die Natur sein eigenes Gebiete ist, das Ich zur stillen, friedlichen Hingebung in den Willen der Natur und zur Theilnahme an ihren Aeußerungen. Die dadurch bewirkte Stimmung kann man die Stimmung zum Naiven in der weitesten Bedeutung nennen. Besonderer Exaltationen und Anstrengungen bedarf es hier nicht, vielmehr wird der Geist herabgestimmt zum passiven Wohlgefallen, zur ruhigen Contemplation, zum abspannenden und labenden Genuß. Die Natur ist das thätige, auf uns hereinwirkende, der Geist das Leidende, der Einwirkung sich Oeffnende, und wir sind froh, in dieser Thätigkeit das Eigenthümliche unserer Natur wieder zu finden.

Wenn nun vermöge einer ursprünglichen und glücklichen Complexion der Kräfte unsere Natur zu dieser Stimmung sich hinneigt, so ist sie das Genie zum Naiven.

2) Reflectirt dagegen die Intelligenz mehr auf die Bestimmung des Objectiven durch das Subjective, als auf die vorhergegangene Bestimmung, so wird diese Reflexion — nicht mit einem Gefühle — sondern mit einem Gedanken begleitet seyn, in dem die Intelligenz alles bis zur höchsten Evidenz und Deutlichkeit erheben kann, sie wird sich hier nicht in einem Zustande verwirrter, dunkler Gefühle, von denen sie sich keine Rechenschaft geben kann, und die ihr zufließen, ohne daß sie selbst weiß, wie es zugeht — wie es im Obigen der Fall seyn wird — befinden, sondern die Selbstthätigkeit des Ich wird, weil diese Stimmung durch Gedanken sich ankündigt, an ihr den meisten Antheil nehmen, es wird eine active Regsamkeit selbstgeschaffener Gedankenreihen, eine Erhebung und Begeisterung aller Seelenkräfte eintreten. — Denke ich mir nun diesen Zustand der Reflexion als eine anhaltende, die vorige überwiegende Stimmung: so kann man sie im weitesten Sinne eine Stimmung zum Sentimentalischen nennen, und die ursprüngliche von der Natur veranstaltete Inclination der Seelenkräfte zu ihr — das Genie zum Sentimentalischen.

3) Läßt sich annehmen, daß das Reflectirende durch die Reflexion auf beide Modificationen und Bestimmungen — zwar nicht in demselben Momente und derselben ungetheilten Reflexion aber — in verschiedenen, auf einander folgenden Momenten und in wie-

derholter Reflexion bald auf diese bald auf jene Modification gleich stark belebt werde, und daß ihm in diesem Wechsel der Reflexionen der ganze ästhetische Trieb in demselben Grade zum Bewusstseyn gelangen werde: dann entsteht die dritte höchste und seltenste Stimmung, die eine gleiche Mischung der beiden vorigen ist, über welche keine andere hinausreicht, zu welcher aber als zu ihrem Ideale jede ästhetische Kraftäußerung hinanstrebt. — Für sie lässt sich zugleich ein eben so seltenes Genie — das IdealGenie aller — gedenken, dem es in der Sprache an einer einfachen Benennung fehlt.

In diesen verschiedenen Hauptzweigen des ästhetischen Triebes erschöpft sich zugleich die Sphäre der Anwendung dieses Princips.

Ein System der Aesthetik würde demnach in einer ausführlichern Erörterung und Auseinandersetzung dieser Bestimmungen die Realität und Anwendbarkeit seines Princips auf empirische Kunstbildungen, und die Regeln und Gesetze für dieselben aufstellen.

* * *

Ein wichtiger Gegenstand der Erwägung wäre noch die Untersuchung der verschiedenen Felder und Manieren, in denen sich die ästhetische Kunst bei ihrer

praktischen Anwendung auszudrücken vermag. Aber, wie mannichfaltig diese auch seyn mögen, es ist immer einer und derselbe Gang der Empfindung, der in ihnen dargestellt werden soll, da aber diese etwas schlechthin innerliches sind, so schreibt sich in ihnen auch der ästhetische Trieb immer dieselben GrundRegeln und HauptGesetze vor, und diese müssen unabhängig von jenen aufgezeigt werden können.

Nun aber sind Empfindungen — so nennen wir hier das freie, ungezwungene Spiel der mannichfaltigen Kräfte, indem sie in einander greifen — weil sie innerlich und unwillkürlich sind, etwas allem Zuschnitte und aller gesetzlichen Einschränkung durchaus widerstrebendes, und es scheint widersprechend, sie, deren Eigenschaft eben die ist, daß sie alle Einschränkung und Beengung verschmähen, in die Fesseln der Legislation legen zu wollen, denn eben dadurch würden sie aufhören Empfindung zu seyn, und in todte Reflexion und trockene VerstandesBeschäftigung übergehen. Aber: sie sollen ein freies, gleichsam ohne Zuthun der Intelligenz aus dem Innern sich hervordrängendes Product seyn, und gleichwohl auch, um nicht in unartige Licenz auszuarten, deren sich das Ich wohl nicht während der Empfindung bewusst werden, und also auch darüber nicht verantwortlich seyn, die es aber, nachdem sie vorüber ist, höchlich bedauern könnte, in gewissen Schranken gehalten werden, heißt: sie sollen eines Theils

auch nicht Empfindung, nicht der bloße Erfolg, der sich frei überlassenen Kräfte, sondern noch etwas mehr, auch zum Theil das Product einer kalten Ueberlegung seyn, sie sollen nicht bloß dem reflectirenden Ich aus seiner ästhetischen Natur wie von selbst entspringen, sondern dieses soll sie durch Reflexion für diese Natur zum Theil selbstthätig aus sich erschaffen, und die Regeln und Gesetze dazu sollen ihnen eben von demjenigen zukommen, was an ihnen nicht Empfindung ist. So soll also

1. der Hang zum Naiven einer gewissen erlaubten Gränze unterworfen seyn, und diese Gränze soll ihm durch das, was nicht bloß leidendes, keine Einschränkung duldendes Gefühl ist, gesetzt werden. Nun ist die Stimmung zum Naiven eine Affection des modificirten subjectiven Triebes durch den modificirten objectiven Trieb, also nicht bloß eine Affection des Subjectiven durch das Objective ohne alle Modification, wodurch sie bloß leidendes, unbegränztes Gefühl seyn und bleiben würde, sondern mit einer Modification sowohl des subjectiven als objectiven Triebes, die kein Gefühl, sondern selbstständige Reflexion auf dasselbe seyn, und ihm das Gesetz der Einschränkung dictiren wird.

Der NaturTrieb ist hier schon verfeinert durch Beimischung des sittlichen Triebes, und dies giebt das

Gesetz der Schilderung der Natur in ihrer ächten Beziehung auf den moralischen Charakter der Menschheit. Aber dieser sittliche Trieb ist selbst wieder durch den NaturTrieb bestimmt; ich soll also die Natur nicht überhaupt zum Behufe des moralischen Wesens schildern, und dadurch den wesentlichen Charakter der Natur selbst vorbeigehen, ich soll auch diese in ihrer Eigenthümlichkeit und Wahrheit hinstellen, und das GrundGesetz für die naive Dichtung im weitesten Verstande ist:

Schildere die Natur wahr und in ihrer eigenthümlichen Beziehung auf den moralischen Charakter der Menschheit.

2. Sehen wir nun auf den Hang zum Sentimentalischen, so sind es nicht Gefühle, sondern Gedanken, die sich uns da aufdringen, und wir sind, wenn wir ihnen ungezügelten Lauf lassen, in Gefahr, entweder ins Trockene, Uebersinnliche oder Groteske auszuschweifen, und in eine Region uns zu verlieren, wohin uns niemand folgen kann noch mag. Nun können wir aber, während wir uns in der sentimentalischen Stimmung befinden, auf Gesetze von andern Seiten her nicht reflectiren, folglich muß uns diese Stimmung selbst in gewissen Schranken halten, und sich selbst die Gesetze vorschreiben, über welche hinaus sie nicht wollen kann.

Sie ist eine Bestimmung des modificirten objectiven Triebes durch den modificirten subjectiven Trieb. Die Modification wird auch hier, wie oben, den Grund der Legislation in sich enthalten. An sich sind es Ideen-Bilder, mit denen das Ich es hier zu thun hat, Ideen-Bilder aus dem Reiche der Natur und Menschen-Welt. Hier ist nun zu verhüten, daß diese Ideen, indem sie sich aus der subjectiven Natur des Ich hervordrängen, nicht ins Leere und Unermessliche verfallen, wie es geschehen würde, wenn das Rein-Subjective das Objective bestimmte, es würde dann diesen Ideen an Gehalt und an der innern Wahrscheinlichkeit fehlen. Aber sie sollen Fülle und eine, wenn gleich über die Empirie erhabene Wahrheit und Gültigkeit haben; diese verschafft ihnen der mit der subjectiven Natur verbundene objective Trieb, indem er ihnen eine sinnliche Anschaubarkeit mittheilt; so werden sie Producte der aus dem Reiche der Sinnlichkeit eigenmächtig schaffenden Phantasie. Diese dürfen, was nun ferner ihren sinnlichen Charakter betrifft, wieder nicht alle Wahrheit der sinnlichen Anschauung verläugnen, und wenn sie auf der einen Seite durch Beimischung der Sinnlichkeit den Fehler der Leerheit des Sinnlich-Unanschaubaren vermieden, nicht auf der andern in das zweite Extrem des Ungeheuern oder Platten der sinnlichen Anschauung verfallen, wogegen sich der ästhetische Sinn durch Einfluß des Subjectiven in die objective Natur verwahrt, und so für die gesammte Stimmung folgendes Gesetz vorschreibt: Be-

geistere durch Ideen der Natur und Menschheit, hüte dich aber auf der einen Seite vor dem Ueberspannten, und auf der andern vor dem Ungeheuern, wozu du verführt werden könntest.

3. Das höchste ästhetische Genie — das Resultat der WechselBestimmung beider vorigen — hat auch die höchste Aufgabe zu lösen. Womit sich die erstern einzeln und fragmentarisch befassten, das versucht dieses ganz und auf einmal darzustellen. Seine erhabene Aufgabe ist:

Umfasse und erschöpfe alles, was in der Natur und MenschenWelt und den Ideen beider liegt.

Nach diesen so eben aufgezeigten verschiedenen Aeußerungen und Anfoderungen wird das Ich seines ästhetischen Triebes, und der Gesetzgebung desselben sich bewusst. — Noch ist über die Gradation des Bewusstseyns des Triebes folgendes zu sagen.

Die erste Reflexion auf diesen Trieb überhaupt, als solchen, wird — wie jede andere Reflexion der Art — ein Sehnen zur Folge haben, das Gefühl eines ungekannten und unbestimmten Bedürfnisses.

Dieses Sehnen geht auf ein Object überhaupt. Darinn liegt zweierlei: Einmal ist das Object, auf welches ausgegangen wird, gänzlich unbekannt; wir wissen auf dem Standpunkt dieser Reflexion noch gar nicht, was für ein Object es sey, wie es beschaffen seyn müsse, um dem Triebe ein Genüge zu thun. Seine Foderung ist unbestimmt, und er weiß das Object nicht zu suchen und zu finden, und er würde, wenn er unter mehrern wählen sollte, sich selbst nicht verstehen, und sich nicht angeben können, welches unter ihnen gewählt werden müsse. — Dann ist es dem bloß sehnenden Wesen auch unmöglich, sich das Object zu verschaffen; es weiß überhaupt nicht nur nicht zu wählen, es weiß auch nicht, woher sein Object ihm kommen soll, es empfängt es, wenn es dazu gelangt, als ein Geschenk aus der Hand des Zufalls.

Wird nun dieses Sehnen selbst der Gegenstand einer eigenen Reflexion, so wird das Subject über sein vorhin gänzlich unbestimmtes, im Dunkeln schwebendes Gefühl aufgeklärt; und, da das Sehnen auf einen Gegenstand ausgieng, auch über diesen Gegenstand aufgeklärt. Dieser wird ihm ein ganz bestimmter Gegenstand, den es unter mehrern ihm zur Wahl vorgelegten Gegenständen auszuwählen wissen würde. Denn sein hier von neuem reflectirter Trieb ist eine Begierde, und diese bezeichnet ihren Gegenstand ganz genau: Sie vermag aber nicht nur dies, sie fasst auch ihren

Gegenstand unverrückt ins Auge, verfolgt ihn, und weiß sich, wenn man ihr sich überläßt, zum Besitze desselben zu verhelfen, sich ihn zu verschaffen. So ist es zum Beispiel mit dem NaturTriebe, sobald dieser zur Begierde wird, werden wir durch sie zum Gegenstand hingezogen und wir haben unsere ganze Selbstständigkeit nöthig, um uns zu erwehren, daß wir nicht unwillkürlich zu ihm hingerissen werden.

Mit dem ästhetischen Triebe muß es in beiden Fällen dieselbe Bewandniß haben, und wenn wir beide verschiedene Grade des Bewusstseyns in verschiedene Subjecte versetzen, so giebt uns dieses Anlaß zu einer doppelten Charakteristik.

Es giebt Subjecte, in denen der ästhetische Trieb bloß unbestimmtes, dunkles über sich unaufgeklärtes Sehnen ist; diese wissen sich den Gegenstand der Befriedigung nicht aus sich selbst zu verschaffen, sondern müssen sich, wenn der Trieb denn doch befriedigt werden soll, an Producte halten, die ihnen ohne ihr Zuthun von außen gegeben werden, um an sie die Kräfte, die der Trieb in Thätigkeit gesetzt wissen will, anzulegen und zweckmäßig zu üben. So lange sie sich über dieses Sehnen nicht erheben, so lange ist es ihnen unmöglich, sich eigene Producte zu schaffen.

Oder die Subjecte sind solche, in denen selbst über

dieses Sehnen reflectirt, und dieses zu einer Art Begierde erhoben wird. Diese Begierde ist auf einen ganz bestimmten Gegenstand gerichtet, und kann auch diesen Gegenstand, wenn er ihr nicht schon als gegeben vorliegt (und es ist keinesweges zu erwarten, daß ihr gerade derjenige Gegenstand gegeben sey, den sie vermisst, denn er ist durch die Begierde selbst bestimmt, diese kann auf eine unendlich mannichfaltige Weise in dem Individuum individualisirt seyn), aus sich selbst hervorbringen. Während dieses Producirens nun werden die Kräfte in zweckmäßige Activität gesetzt, so daß am Ende das ganze vollendete Product, als der genaue Abdruck der nach Anlaß und Anfoderung des begehrenden Triebes in Thätigkeit begriffenen Kräfte erscheint. Nun scheint nichts natürlicher und leichter als eine Reflexion auf das Sehnen, und ein Umwandeln desselben in eine Begierde. Allein dieses wird nie der Fall seyn, wenn nicht der Trieb selbst schon einen ungewöhnlichen Grad von Intensität und Stärke hat, und eine Begierde wird nicht leicht entstehen, wenn das ihr vorausgehende Sehnen ein bloßes Sehnen ist und nicht gleich anfangs die Energie des Begehrens in sich begreift. Es erfodert allerdings nur einen freien Act der Intelligenz, und ein stetes Aufmerken auf das Sehnen um begehren zu können; aber dieser freie Act und diese Aufmerksamkeit wird hier motivirt durch eine innwohnende Kraft, welche die wenigsten Menschen so glücklich sind zu besitzen.

Ob sich also im Subjecte der Trieb unter der Gestalt eines bloßen Sehnens, welches der erste Grad der Reflexion auf denselben ist, oder unter der eines Begehrens, des zweiten Grads derselben, äußern werde, ist vom Subjecte selbst als solchem unabhängig, und beides erscheint ihm als ein Gegebenes, Ursprüngliches. Das letztere ist der Fall beim ästhetischen Genie: dieses fühlt sich vermöge des stärkern Antriebes zum Selbstschaffen des Objects, auf welches der Trieb ausgeht, gedrungen: der Trieb ist ihm eine laut fodernde Begierde; (daher er auch wohl öfters in einem solchen Wesen einem Instincte verglichen wird); das Product, das Resultat einer NaturNöthigung und eines auf bestimmte Befriedigung ausgehenden Bedürfnisses; die Momente des Schaffens sind ihm zugleich die Momente der Befriedigung desselben, daher keine Menschen glücklicher zu achten sind als solche Genie's, die Stunde ihrer pflichtmäßigsten Arbeit ist ihnen die Stunde des reinsten Genusses und da, wo Andere im sauern Schweiße arbeiten, und oft wenig leisten, folgen sie lustig dem Rufe der befreundeten Muse, spielen und gefallen.

Andere, denen der ästhetische Trieb ein bloßes Sehnen ist, haben nicht die Kraft, sich die Befriedigung durch eigene Producte zu verschaffen, sondern müssen sich deshalb an fremde halten, und vermittelst ihrer sich in die glückliche Stimmung versetzen, in wel-

cher das schaffende Genie während des Producirens sich befand.

Bei jeder pflichtmäßigen Wirksamkeit ist die Tendenz der thätigen Kräfte auf einen Punkt geheftet; und eben diese Richtung der Kräfte nach einem Punkte in beständiger Dauer verursacht die Anstrengung und allmälige Erschöpfung der Kräfte: denn sonst wäre gar nicht abzusehen, wie die Aeußerung der Thätigkeit den Kräften Mühe kosten könnte, da ja Thätigkeit ihr Element ist. Die Anstrengung kommt von der anhaltenden Richtung her, und die Abspannung erfolgt — nicht durch Unterdrückung aller Thätigkeit, durch völlige Ruhe und Auflösung — sondern durch eine Thätigkeit, die auf keinen fixen Punkt geheftet ist.

Eine solche Thätigkeit nun begünstigt und befördert das ästhetische KunstProduct; es ist gleichsam die Geburtshelferin derselben. Thätigkeit der einen Kraft verbindet sich in ihm auf eine zwanglose Weise mit der Thätigkeit aller übrigen, und man kann sich die Art der Vereinigung und das Verhältniß der verschiedenartigen Kräfte zu einander auf eine dreifache Weise gedenken, entweder werden die höhern zu den niedern herabgestimmt, oder die niedern zu den höhern exaltirt oder endlich in einem und demselben Product beides zugleich bewirkt.

Ueber keinen Theil der Philosophie ist man gewöhnlich geneigter, die sogenannten dunkeln Gefühle, portenta illa atque miracula non differentium philosophorum sed — somniantium, mit blinder Allmacht herrschen zu lassen, als über das dunkle Feld der Aesthetik. „Der Gegenstand an sich schon ein ewiges, wundervolles Geheimniß, wobei der menschliche Geist schwindelt, wenn er die Tiefen desselben ergründen will, und das ästhetische Genie sich selbst ein unauflösbares Räthsel.“ — Aber die Philosophie hat auch gar nicht zur Absicht, diese Gefühle, Empfindungen Ergießungen, oder wie man das nennen will, was uns in der Anschauung ästhetischer Objecte begegnet, anzutasten, und ihren Werth oder Unwerth im geringsten in Anspruch zu nehmen; sie hebt sich vielmehr über sie hinweg, und sucht dasjenige zu enträthseln, ohne welches sie selbst unmöglich seyn würden. Was im Anschauenden während des Genusses, und im ästhetischen Genie während des Schaffens alles vorgehen mag, kann sie freilich so ganz eigentlich nicht wissen; aber sie behauptet, daß ohne die Gültigkeit ihrer Grundsätze weder ein Kunstwerk der Art noch ein Genie für dasselbe seyn würde.

Es ist ferner kein Gegenstand fähiger, selbst gemeinen Sinnen eine Lust und AugenWeide zu machen, und dem Urtheile jedes unwissenden Beobachters unterworfen zu werden, kein Gegenstand, worüber oft

kälter und mit dreisterm, abgeschmackterm KennerTon abgesprochen würde, und worinn sich der ganz gemeine Menschensinn mit mehr Befugniß eine Stimme anmaßen zu dürfen glaubte, und dennoch auch kein Gegenstand geschickter, den gebildetern Menschen in Begeisterung und in eine der Andacht und stillen Anbetung nahe Stimmung zu versetzen, als ein ästhetisches KunstProduct von Meisterhand gearbeitet. Das kommt daher, ein jedes solcher KunstWerke hat eigentlich eine doppelte Handhabe, eine intelligible und eine sinnliche; während der niedrig sinnliche Mensch nach der letztern greift, weil sie ihm die nächste und verwandteste ist, und so die göttliche Kunst zum todten Mechanismus des Tusch- und FarbenWerks herabzuwürdigen in Gefahr ist, verliert sich nicht selten der intellectuelle Mensch in die überschwülstigen Regionen der Träumerei und Schwärmerei, und thut daran eben so unrecht als der Erstere; doch ist ihm eher zu verzeihen, indem seine Schwärmerei öfters als ein Beweis von GeistesBildung gelten mag, und nicht nur so unschädlich als beseeligend, sondern auch der Hebel guter moralischer Entschließungen seyn kann.

III.

Von dem nahen Ende der kritischen Philosophie.

(Eine Homilie an die Freunde derselben.)

„Sehet an den Feigenbaum und alle Bäume; wenn sie jetzt ausschlagen, so sehet ihrs an ihnen, und merket, daß jetzt der Sommer nahe ist. Also auch ihr, wenn ihr dies alles sehet angehen.“

Ihr bedenket nicht, Freunde, zu dieser eurer Zeit, was zu eurem Frieden dient. Gleichwie es zu der Zeit Noä war, also ist es unter euch: sie aßen, sie trunken, sie freieten und ließen sich freien, bis an den Tag da Noa zu der Archen eingieng; und sie achtetens nicht, bis die Sündfluth kam, und nahm sie alle dahin. Noch immer sehet ihr die Zeichen nicht, die vor euch und euern Augen geschehen. Noch hoffet ihr, daß euer

Meister werde Israel erlösen? Seyd ihr denn allein die Fremdlinge in unserm Lande, daß ihr nicht wisset, was in diesen Tagen drinnen geschehen ist: wie ihn unsre Hohenpriester und Obersten überantwortet haben zum Verdammniß des Todes? Sehet doch auf, und hebet eure Häupter auf: ich will euch lehren die Zeichen, die ihr sorglos übersehen, oder mit frevlem Leichtsinn verspottet habt; auf daß ihr wisset, daß dies alles anfähet zu geschehen, und daß das Ende nahe herbeigekommen ist.

Siehe, wir sahen aufsteigen viele Thiere, die hatten zwei Hörner, waren wie das Lamm und redeten wie der Drach, und machten allesammt, die Kleinen und Großen, die Reichen und Armen, die Freien und Knechte, daß sie ihnen ein Mahlzeichen gaben an ihre rechte Hand, oder an ihre Stirne; daß niemand kaufen oder verkaufen kann, er habe denn das Mahlzeichen. Ihr achtetet ihrer nicht — und siehe, sie giengen vorüber. Siehe, da erschien ein großer rother Drach, der hatte zehen Hörner; und die Schlange schoß nach euerm Meister, aus ihrem Munde, ein Wasser, wie ein Strom, daß er ihn ersäufete. Aber die Erde half dem Manne, und thät ihren Mund auf, und verschlang den Strom, den der Drach aus seinem Munde schoß. Und der Drach ward zornig über den Mann: und gieng hin zu streiten mit den Uebrigen von dessen Samen. Aber ihr achtetet auch darauf nicht. — Da

erschien ein ander Zeichen. Wir sahen ein Thier, das hatte sieben Häupter und zehen Hörner. Und das Thier, das wir sahen, war gleich einem Parder, und seine Füße als BärenFüße, und sein Mund eines LöwenMund. Und der Drach gab ihm seine Kraft, und seinen Stuhl und große Macht. Und wir sahen seiner Häupter eins, als wäre es tödtlich wund. Und es ward ihm gegeben ein Mund, zu reden große Dinge: und ward ihm gegeben, daß es mit ihm währete zween und vierzig Monden lang. Auch darauf wollt ihr nicht achten. — O ihr Thoren, und träges Herzens! So glaubet doch dem, was die Propheten unter euch reden! Es ist noch Eine Zeit, und eine halbe Zeit! Was ich euch sage, sage nicht ich, sondern der Prophet, mächtig in Worten vor allem Volk, der mitten unter euch getreten ist. Wir höreten seine Stimme, als eines großen Wassers, und wie eine Stimme eines großen Donners; und die Stimme, die wir höreten, war als der Harfenspieler, die auf ihren Harfen spielen. Wohlan! höret mir zu, was die Stimme dieses Propheten spricht, — das Wort über Herders Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft:

Es sind nun ungefähr funfzehn Jahre, seit die sogenannte kritische Filosofie, vom Pregelstrom her, sich mit eben dem Erfolge, den vor 150 Jahren die Cartesianische hauptsächlich in Frankreich, und in der ersten Hälfte des zu Ende gehenden Jahrhunderts die Wolfische in Teutschland gehabt hat, sich nach und nach über

alle unsre Universitäten ausbreitete, und ungeachtet der allgemeinen Klagen über ihre undurchdringliche Dunkelheit und unerfaßliche Subtilität sowohl, als über ihre sprachwidrige und ein ganz neues Wörterbuch erfordernde Terminologie, (in welche sich hinein zu arbeiten nur wenige Dis geniti — oder male feriati Geduld und Muße genug haben) durch die unermüdeten Bemühungen ihres Urhebers und seiner eifrigsten Lehrjünger und Nachfolger ein ascendant oder vielmehr eine Transcendenz über den Verstand einer nicht geringen Anzahl älterer und jüngerer teutscher Köpfe gewann, wovon die nachtheiligen Folgen endlich auffallend genug geworden sind, um die Aufmerksamkeit derjenigen zu verdienen, denen es obliegt dahin zu sehen, ne quid respublica detrimenti capiat.

Was Virgil von der Fama sagt,

Parva metu primo, mox sese attollit in auras
Ingrediturque solo et caput inter nubila condit,

gilt in mehr als Einem Sinn auch von diesem neuen filosofischen Ungethüm. Aber wie es möglich gewesen sey, daß es sich unter einer Nazion, die von jeher ihres kalten, ruhigen, gesunden Menschenverstandes wegen berühmt war, unter der Nazion, die einen Leibniz hervorgebracht, (aber freylich nie genug gekannt und benutzt hat), und seitdem so viele Fortschritte zur wahren Aufklärung gethan, einen so großen Anhang verschaffen, und sogar einige unsrer besten Köpfe — blenden und bezaubern konnte, diese Frage, nicht durch das Glaukoma der transcendentalen Syntheſis a priori, sondern aus der Natur und Art des menschlichen Verstandes und den von aussen mitwirkenden Ursachen, auf eine genugthuende Weise zu beantworten, wird vielleicht schon in zehen Jahren, als Akademische Preisfrage aufgestellt, selbst den scharfsinnigsten Forschern schwe-

re Arbeit machen. Eine andere, nicht so schwer zu lösende, aber doch einer nähern Betrachtung nicht unwürdige Nebenaufgabe dürfte dann seyn, was so manche sehr ehrenwerthe Glieder unsers Gelehrtenparliaments, Männer die durch den entschiedensten innerlichen und äusserlichen Beruf schon lange zum reden aufgefordert wurden, abgehalten habe, ihr Mißfallen an dieser, die alten Scholastiker Duns, Occam, und Konsorten selbst noch transcendirenden neuen Schulfilosofie laut werden zu lassen, wiewohl sie durch diese Unthätigkeit sogar indirekte Beförderer derselben geworden, und bey manchem die Meinung erweckt haben, als ob sie nur durch unlautere Rücksichten abgehalten würden, der innerlich anerkannten Wahrheit der neuen filosofischen Offenbarungen öffentlich Zeugniß zu geben.

Dem sey indessen wie ihm wolle, genug es war hohe Zeit daß endlich ein Mann wie Herder (dessen bloßer Name alle Beiwörter auslöscht) aufsteht, und die, mit einem so imposanten Aufwand von metafysischer und dialektischer Spitzfindigkeit, der Welt im Dunkel des transcendentalen Leeren vorgespiegelten Truggestalten nöthigt, das reine Tageslicht zu dulden, und eben dadurch in ihr ursprüngliches Nichts zurück zu schwinden.

Wäre die Rede bloß von einem jener metafysischen Hypotheſengebäude (Kartenhäuser) zu thun, deren wir, nur in diesem Jahrhundert, so manches, das auch wohl stattlich genug in die Augen fiel, aufführen und nach einer kurzen Dauer in aller Stille wieder in sich selbst zusammenfallen sahen, so würde es eines solchen Arms nicht bedurft haben. Aber der filosofische Zauberpalast, den der große Magus aus Norden ἐκ μὴ φαινομένων hervorgehen hieß, ist seiner innern Beschaffenheit und seinem Zwecke nach, von ganz anderer Importanz. Es ist da nicht

etwa nur darum zu thun, einer kleinen Zahl von müßigen Liebhabern metafysischer Taschenspielereyen einen am Ende unschuldigen Zeitvertreib zu verschaffen; es gilt Ernst. Das magische Schloß, das der neue mehr als Arioſtische Atlante durch die Allgewalt seines synthetischen Zauberstabes aus pseudoplatonischen Noumenons in das überempirische Leere hingewebt hat, wird für nichts geringeres als für das einzige, ewig unzerstörbare Pantheon der Wahrheit ausgegeben, außer welchem kein Heil ist, und in welches alle Adamskinder, die nicht in ihrer angebohrnen Radikalblindheit ewig dahintappen und verlohren gehen wollen, einzugehen genöthigt werden müssen. Die Projekte der Apostel dieses neuen Evangeliums sind zu weitgreifend, der Eifer ihrer Anhänger den Andersglaubenden zu lästig, und die Gefahr der Ansteckung (wenigstens für die nächste Generazion) zu dringend, als daß es nicht der Mühe werth gewesen wäre, das anscheinende wundervolle Riesenwerk mit dem goldnen Speer der wahren Kritik zu berühren, und indem es so fort vor allen, nicht unheilbar fascinirten, Augen Stück vor Stück zerstiebt und verschwindet, eben dadurch den kürzesten und überzeugendsten Beweis zu führen, daß es ein bloßes Luft- und Duftgebilde war.

Es ist leicht vorauszusehen, daß die Menge, die sich durch den hohen Ton, worinn bisher von der sogenannten kritischen Filosofie gesprochen wurde, imponieren ließ, es ganz unglaublich finden muß, daß nichts weiter als das an einer Sache, womit ein so gewaltiger Spuk getrieben wurde, seyn soll. Darauf habe ich nichts zu antworten als: komm' und siehe! Komm' und lies! und erinnere dich übrigens, daß es bey weitem nicht das erste, zweyte, dritte — oder zehnte mal ist, daß Worte ohne Sinn, willkührliche Begriffe und Distinkzionen, und transcendentale Visionen ohne Gegenstand ehrlichen Leu-

ten die Köpfe verrückt haben. Ein einziges i mehr oder weniger in zwey Wörtern, bey deren dogmatischem Gebrauch sich weder a priori noch a posteriori etwas denken läßt, hat ehemals Jahrhunderte lang unendlich mehr Unheil in der morgen- und abendländischen Welt angerichtet, als man wahrscheinlicher Weise von dem stärksten, was ein heutiger Doctor subtilissimus, profundissimus, opinatissimus und irrefragabilis in dieser Manier leisten und versichern kann, in Zeiten wie die unsrigen jemahls zu besorgen haben wird. Indessen ist der Schade, welchen der vom rechten Gebrauch zu scheidende Mißbrauch der kritischen Filosofie unsrer Jugend bereits zugefügt hat, und das schwächliche Licht, worinn der Verstand der teutschen Nazion im Auslande erscheint, weil sie sich (wie uns laut genug vorgeworfen wird) unverständlichen scholastischen Wörterkram für Filosofie und unbrauchbare Hirnspinneweben für Realitäten verkaufen lasse, — ich sage, dieser Schade und diese Schmach sind noch immer groß genug, um ein Buch, das jenem Einhalt zu thun, und diese von uns abzuwälzen bestimmt und geschickt ist, zu einem um so viel verdienstlichern Werke zu machen, da sich auf der einen Seite schwerlich eine mühseligere und widerlichere Arbeit denken läßt, als sich der ausführlichen Beleuchtung eines Werkes, wie die Kritik der reinen Vernunft ist, zu unterziehen, und, auf der andern, der Verfasser der Metakritik vielleicht der einzige ist, der einer solchen Unternehmung gewachsen, und sie auf eine zugleich so gründliche, so allgemeinfaßliche und so lehrreiche Weise auszuführen vermögend war. Denn es ist keines der geringsten Verdienste derselben, daß sie sich nicht bloß auf das Geschäft, das ihr Name ankündigt, einschränkt, d. i. einem jeden aufmerksamen und unbefangenen Leser begreiflich macht, woran es liegt daß viele verständige Leute bey dem neuen Lichte, das die kritische Filosofie dem armen Menschengeschlecht

leuchten lassen soll, keinen Stich sehen können; sondern uns auch in jedem Abschnitt über jede Rubrik eine solche Beantwortung der Fragen, worauf es ankommt, giebt, die (wenn ich von mir auf andere schließen darf) sowohl dem gemeinen Verstand einleuchtet als dem Wahrheit suchenden Forschungsgeist völliges Genüge thut, und nichts zu wünschen übrig läßt, es wäre dann, alle in der Metakritik vorkommende Psychologische und Metafysische Aufschlüsse in systematischer Verbindung nach des V. eigner Vorstellungsart und ohne von anders Denkenden, Träumenden oder Vernünftelnden Notiz zu nehmen, so klar, bündig, faßlich und praktisch als es die Nothdurft unsrer Zeit erheischt, in einem besondern Lehrbuch aufgestellt zu erhalten.

Doch wozu alles das, da H. selbst in einem diesen beyden Theilen der Metakritik vorangesetzten Apolog und einigen demselben beygefügten Erläuterungen sich über Veranlassung und Zweck derselben unendlichmal besser erklärt hat als ein andrer es zu thun vermag. Hören wir ihn lieber selbst!

> (Was der Prophet nun zunächst aus dem Buche selbst anführt, will der Verf. hier für die Leser dieses Journals nicht wiederholen, da es meist wörtlich aus dem Buche genommen ist, das als die wichtigste Ausbeute der letzten Messe sicher alle Freunde wahrer Weisheit, wovon doch hoffentlich diese Leser nicht ausgeschlossen sind, sich bereits angeschafft haben. — Der Prophet schließt endlich:)

Protestantismus ist also die Metakritik; sie protestirt gegen jedes der Vernunft und Sprache eben so unkritisch als unfilosofisch aufgedrängte Satzungen-Pabstthum; sie protestirt gegen die dialektischen Nebelkünste der Hägsa. — Sie thut aber noch mehr

als nur protestiren; sie entwickelt die Gründe ihrer Protestazion, und überzeugt den unbefangenen Leser, der dem Verfasser aufmersam und selbstdenkend Schritt vor Schritt folgt, von der Wahrheit und Zulänglichkeit dieser Gründe; sie zerstreut den magischen Dunst der Scholastischen Hokuspokus-Sprache, und zerbricht die holen sachlosen Wortschalen, welche Hägsa dem Menschenverstand als seine reinste Nahrung vorsetzt, ihn bereden wollend, das würgende unverdauliche Gehäckſel sich als Ambrosische Götterkost belieben zu lassen. — Kurz sie macht dem after- und überkritischen Unwesen mit dem Schluß dieses Jahrhunderts ein Ende."

Lieben Brüder! Wer Ohren hat zu hören, der höre! — Verstocket eure Herzen nicht. Ihr wisset, daß dieser Prophet wahrhaftig ist, und seine Worte nicht vergehen.*) Wollt ihr noch schlafen und ruhen?

*) Da der Verf. nicht gleichen Glauben bei seinen Lesern voraussetzen kann, als er hier bei seinen Zuhörern voraussetzen durfte, so ist es für den Eindruck, den er zu machen wünscht, vielleicht nicht ganz überflüssig, wenn er hier zum wenigsten einige von den vielen merkwürdigen Fällen in Erinnerung bringt, in denen wir alle von der Unfehlbarkeit des Spruchs durch die That überzeugt worden sind. Es betrifft der eine Hrn. Arvelius, der andre Hrn. Falk.

Von dem erstern (vgl. das Int. Bl. der A. L. Z. 1795, Nr. 145) lautet der, an ihn selbst gerichtete Spruch, wie folget: „Wenn es Ihre Zufriedenheit vermehren kann, von „mir zu vernehmen, daß Sie mir durch Ihre Gedichte lieb „und interessant worden sind: so überlassen Sie sich diesem

Siehe die Stunde ist hier! der Tag des Gerichts ist schon angebrochen! Könnt ihr noch zweifeln? Schon

„Gefühl, ohne Besorgniß dadurch getäuscht zu werden, und „wenn mein Urtheil und meine Bitte etwas bei Ihnen ver„mag, so fahren Sie fort, nicht nur Nebenstunden, sondern „(wenn anders, wie ich wünsche, das Schicksal Ihnen hie„zu günstig genug ist) selbst Ihre heitersten und freisten Ta„ge dem Dienst der Muse, die Ihnen so hold ist, zu wid„men. Unter Ihren Liedern sind viele von untadelicher „Schönheit, (vor allen die so innig rührenden Klagen einer „Wittwe) viele in einem hohen Grade anmuthig, naiv, leicht „und gefällig, andere Stücke zeichnen sich durch Witz, Laune, „gefällige Wendungen und zierliche Leichtigkeit aus, an je„dem ist viel zu loben und keines ist der Gesellschaft der üb„rigen unwerth;" u. dgl. mehr, was „pflichtmäßige Bescheidenheit" Herrn Arvelius gehindert hat, öffentlich mitzutheilen.

Von dem andern (vgl. den Teutschen Merkur 1796, 4tes Stück, S. 446,) heißt es: „Für mich ist dieser neue Dich„ter, der sich mit so viel Genie und Feuer, einer so reichen „Ader von Witz und Laune, einem so warmen Herzen, so „vielen Kenntnissen und einem so entschiednen Dichterta„lent, der poetischen Satire gewidmet hat, eine desto in„teressantere Erscheinung, da dieses Fach noch wenig, und, „meines Wissens, von keinem besonders dazu ausgerüsteten, „und durch zweckmäßige Studien dazu bestimmten Dichter „bearbeitet worden ist. Auf diesen sind — oder ich müss„te mich mächtig irren — die Geister des Aristofanes, Ho„raz, Lucians, Juvenals und Swifts, zugleich mit dem Gei„ste des Satiren-Mahlers Hogarth, herabgestiegen, um „ihn zum Satiren-Dichter einzuweihen.

hat der erste Engel posaunt; denn siehe, nachdem kaum der Prophet geredet hatte, da posaunete der Engel.*) So seyd nun wacker allezeit, daß ihr würdig werden möget zu entfliehen allem, was geschehen soll. Fasset eure Seelen mit Geduld. Schicket euch in die Zeit, denn es ist böse Zeit! Vor allem aber hütet euch, daß eure Herzen nicht beschweret werden mit Sorgen der Nahrung, und bittet, daß eure Flucht nicht geschehe im Winter. Was ich aber euch sage, das sage ich allen: Wachet!

*) Wir bemerken für die mit den Zeichen der Zeit weniger bekannten Leser, daß hier der Redner anspielt auf T. Merk. 1799, 6tes St. S. 166. und Allg. Zeitg. 1799. Nr. 129.

Erklärung der Herausgeber, die Fortsetzung dieses Phil. Journals betreffend.

Durch Anfragen von mehreren Seiten veranlasst, erklären die Herausgeber, daß die Fortsetzung dieses Journals ihren ungehinderten Fortgang nehmen werde. Sie erklären zugleich — was sie durch die verzögerte Erscheinung der Hefte schon zu erkennen gegeben haben — daß sie durch ihre anderweitigen Geschäfte genöthiget seyen, nicht nur auf monatliche, sondern überhaupt auf regelmäßige Erscheinung der Hefte Verzicht zu thun, und deßhalb die Verabredung getroffen haben, künftig die Hefte auch nicht mehr nach Jahren, sondern blos nach Bänden zu numeriren, und zu verkaufen: jedoch macht davon der Jahrgang 1798. eine Ausnahme, welcher seinen 12 Heften nach vollständig geliefert werden soll, damit nicht wegen der schon geschehenen Berechnung des ganzen Jahrgangs Verwirrung entstehe.

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Neunten Bandes drittes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1798.

Inhalt.

Seite.

I. Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie. Vom Prof. Fichte. 199

II. Prüfung einiger theoret. Einwendungen, welche gegen Brown's Versuche, die Arzneikunst zur Wissenschaft zu erheben, gemacht worden sind. Von Herrn Ritter. 233

III. Ueber das Problem der Erziehung. Vom Hn. Cand. Sauer. 264

I.

Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie.

In einer Reihe von Briefen. *)

Erster Brief.

Sie haben Ihre Erwartungen von der Philosophie noch nicht aufgegeben, mein theurer Freund; Sie fahren fort, an unsern Bemühungen um dieselbe Antheil zu nehmen, und füllen noch immer einen Theil Ihrer Erholungsstunden mit philosophischer Lectüre. Aber, so schreiben Sie mir, der Nachbar dürfte fast

*) Die folgenden drei Briefe, deren Fortsetzung in einem der künftigen Hefte erscheinen wird, sind schon vor vier Jahren abgefasst worden. — Ich erinnere dies, um das Stillschweigen über neuere Vorfälle und Aeußerungen, an die man durch diese Ueberschrift erinnert wird, zu erklären.

durch die Vorstellung einer neuen Gefahr Sie beunruhigen. Ihn macht der Unterschied bedenklich, den Ein oder zwei neuere Schriftsteller zwischen Geist und Buchstaben in der Philosophie überhaupt, und insbesondere einer gewissen Philosophie, und gewisser philosophischer Werke gemacht haben. Wo es hinaus wolle, und was aus dem unermüdetsten Studieren werden könne, wenn es dem ersten dem besten erlaubt seyn solle, die mit saurer Mühe zusammengebrachten Kenntnisse im ersten Andrange des KraftGenies zu streichen; unter dem Vorwande, daß dies doch nur der Buchstabe sey, und nicht der Geist? — Der Nachbar denkt auf Sicherheit, und Sie wünschen eine klare Einsicht in die BeruhigungsGründe, die Sie schon jetzt dunkel fühlen. Sie haben bemerkt, daß ich auch mit für diese Unterscheidung stimme, und verlangen von mir eine gründliche, und gemeinfassliche Auseinandersetzung, was Geist der Philosophie, und Geist in der Philosophie heiße, und wie sich derselbe vom Buchstaben, und vom bloßen Buchstaben unterscheide.

Ich hoffe, daß Sie durch die Foderung der Gründlichkeit mich nicht über Vermögen verpflichten wollen: daß Sie durch dieselbe nicht mehr andeuten, als daß ich nach bestem Wissen, und Gewissen, soweit ich selbst auf den Grund sehe, jenen Unterschied aus ihm ableite. Das würde denn auch in der Kürze geschehen können, wenn ich alles, was die unmittelbare Beant-

wortung Ihrer Frage voraussetzt, voraussetzen dürfte. Da dies aber Ihre Rechnung nicht zu seyn scheint, indem Sie zugleich Gemeinfasslichkeit fodern, so muß ich Sie einen längern Weg führen, von welchem ich wünsche, daß er Ihnen nie als ein Umweg erscheinen möge. Sie sollen auf demselben langsam gehen, und zuweilen ruhen, und Aussicht nehmen; aber mit ein wenig Geduld hoffe ich Sie an das Ziel zu bringen, und ihre Besorgnisse zu heben. — Was die Belehrung des Nachbars anbelangt — doch, die Erfahrung, die Sie dabei zu machen haben, kann wenigstens für Sie selbst belehrend seyn.

Ehe ich Ihnen deutlich machen kann, was ich unter Geist in der Philosophie verstehe, müssen wir uns darüber vereinigen, was wir überhaupt Geist nennen.

Sie erinnern sich der Klagen, die Sie führten, als Sie ein gewisses, von einigen hochgepriesenes Buch lasen. Sie konnten sich in dasselbe nicht hinein lesen. Sie hatten es vor sich, und Ihre Augen fest darauf geheftet; aber Sie fanden, so oft Sie auf sich selbst reflectierten, sich weit von dem Buche; jeder Ihrer Angriffe auf den Inhalt, und den Gang desselben, gleitete ab, und so oft auch Sie den spröden Geist desselben ergriffen zu haben glaubten, entschlüpfte er Ihnen unter den Händen. Sie hatten nöthig, immer und

immer wieder sich selbst zu erinnern, daß Sie dieses Buch studieren wollten, es studieren müssten; und es bedurfte der oft wiederholten Vorstellung des Nutzens, und der Belehrung, die Sie daraus erwarteten, um den fortdauernden Widerstand auszuhalten; bis Sie endlich aus andern Gründen überzeugt wurden, daß Sie es eben so wohl ungelesen lassen könnten, und daß selbst die Ausbeute nur geringe, und der aufgewandten Mühe nicht werth seyn werde. — Lag dabei die Schuld lediglich an Ihnen, an Ihrem Mangel an Aufmerksamkeit, an dem Nichtverhältnisse Ihres Talents gegen die Tiefe und Gründlichkeit jenes Buchs? Sie schienen das nicht zu glauben; die Stimmung, in der Sie sich bei der Lectüre anderer, nicht minder gründlichen Schriften fanden, erlaubte Ihnen, eine günstigere Meinung von sich zu fassen. Sie fühlten von diesen sich angezogen und gefesselt; es bedurfte keiner Erinnerung an Ihren Vorsatz das Buch zu studieren, und an den Vortheil, den Sie sich aus dem Studium desselben versprachen. Sie brauchten bei einer Lectüre, die allein Ihren ganzen Geist ausfüllte, keinen Zweck außerhalb derselben aufzusuchen, und nur das kostete Ihnen, sich davon loszureißen, wenn andere Geschäfte Sie abriefen. Sie waren vielleicht mehrmals in einem ähnlichen Falle, wie eine gewisse französische Frau. Die Stunde, da der HofBall eröffnet wurde, traf dieselbe bei der Lectüre der neuen Heloise. Man meldete ihr, daß angespannt sey; aber es war noch

zu früh, nach Hofe zu fahren. Nach zwei Stunden, da man sie wieder erinnerte, war es noch immer Zeit genug; und zwei Stunden darauf fand sie es zu spät. Sie las die ganze Nacht durch, und opferte für dieses= mal den Ball auf.

So geht's mit Büchern, so geht es mit andern Producten der Kunst sowohl, als der Natur. Das eine lässt uns kalt und ohne Interesse, oder stößt uns wohl gar zurück; ein anderes zieht uns an, ladet uns ein, bei seiner Betrachtung zu verweilen, und uns selbst in ihm zu vergessen.

Diese Erfahrung ist um so merkwürdiger, da die Gründe, aus denen man sie etwa auf den ersten An= blick dürfte erklären wollen, nicht auslangen. Der weniger ernsthafte, und oberflächliche Leser, der nur Vergnügen sucht, und an den die Belehrung fast nur durch einen feinen Betrug unter der Gestalt des ersten gelangen kann, mag im ganzen freilich lieber durch Erzählungen unterhalten seyn, als mit dem Schrift= steller nachdenken und forschen. Aber oft gelingt es der reichsten Erzählung, wo Begebenheiten auf Bege= benheiten folgen, die eine immer abentheuerlicher als die andre, nicht, die Aufmerksamkeit des Lesers anzu= ziehen; und es giebt ihrer in Menge, die ohne alle Rücksicht auf Belehrung, lieber mit Voltäre räsonni= ren, oder mit Lessing polemisiren, als die Begebenhei=

ten der Schwedischen Gräfin sich erzählen lassen. Es scheint daher allerdings der Mühe werth, und liegt vielleicht auf unserm Wege, zu untersuchen, was es doch eigentlich seyn möge, das uns hier, es sey zu Frivolitäten oder zu ernsthaften und wichtigen Untersuchungen, so mächtig hinzieht; dort, so wichtig und nützlich auch der abgehandelte Gegenstand sey, so unwiderstehlich zurückstößt.

So viel ist klar, daß ein Werk der erstern Art unsern Sinn selbst für seinen Gegenstand anregen, beleben, stärken möge; daß ein solches Werk uns nicht bloß das Object unserer geistigen Beschäftigung, sondern zugleich das Talent gebe, uns mit demselben zu beschäftigen, uns nicht das Geschenk allein, sondern sogar die Hand darreiche, mit der wir es ergreifen sollen; daß es das Schauspiel und die Zuschauer zugleich erschaffe, und wie die Lebenskraft im Weltall, mit demselben Hauche der todten Materie Bewegung, und Organisation, und der organisirten geistiges Leben mittheile: da hingegen ein Product von der letztern Classe gerade denjenigen Sinn, dessen man zu seinem Genusse bedürfte, aufhält und hemmt, und durch den fortdauernden Widerstand ermüdet und tödtet; so daß der in jedem Augenblicke abgelaufene Mechanismus des Geistes durch einen neuen Druck der Haupttriebfeder in ihm, der absoluten Selbstthätigkeit, wieder hergestellt werden muß, um im nächsten Augenbli-

cke wieder unterbrochen zu werden. Im ersten Falle denkt unser Verstand, oder dichtet unsere Einbildungskraft von selbst mit dem Künstler zugleich, und so wie er es will, ohne daß wir ihr gebieten; die gehörigen Begriffe, oder die beabsichtigten Gestalten bilden und ordnen sich vor unserm geistigen Auge, ohne daß wir die Hand daran gelegt zu haben glauben. Im zweiten Falle müssen wir immer über uns selbst wachen, und uns in strenger Aufsicht haben, stets das Gebot der Aufmerksamkeit wiederholen, und über seine Beobachtung halten. Wie wir unser geistiges Auge wegwenden, entfleugt unsere Aufmerksamkeit vom Ziele, die unbewachte Phantasie sucht wieder ihre gewohnte Bahn, oder auch der Geist fällt in sein dumpfes Hinbrüten zurück. Mit einem Worte, Producte der erstern Art scheinen eine belebende Kraft zu haben, für den innern Sinn, und insbesondere jedesmal für denjenigen besondern Sinn, für den ihre Auffassung gehört; Producte der letztern Art, mögen Ordnung und Gründlichkeit, und Nutzbarkeit, sie mögen alles haben, was man will, jene Kraft haben sie nicht.

Wir nennen diese belebende Kraft an einem Kunst-Produkte Geist, den Mangel derselben Geistlosigkeit, und stehen sonach gerade vor dem Gegenstande, welchen wir zu untersuchen haben.

Wie erhält ein menschliches Product jene bele-

bende Kraft, und woher hat der geistvolle Künstler das Geheimniß, sie ihm einzuhauchen? Mit angenehmem Befremden entdecke ich bei Betrachtung seines Werkes Anlagen und Talente in mir, die ich selbst nicht kannte. Hat er auf diese Anlagen in mir die Wirkung seiner Kunst berechnet? Ohne Zweifel; denn woher sonst dieser Erfolg? Aber wer hat ihm mein Inneres aufgedeckt, in welchem ich selbst ein Fremdling war? Wenn er noch allenfalls durch hohe Vorstellungen aus der Religion mich in überirdische Welten erhöbe, oder durch die Schrecken des WeltGerichts mich erschütterte, oder durch die Leiden der sanftduldenden Unschuld mir Thränen entlockte, möchte es seyn; unerachtet es noch immer wunderbar bliebe, wie er es dahin bringt, daß ich auf seine Dichtungen, die ich für nichts als Dichtungen halte, mich nur einlasse, und ihnen Empfindungen widme, die nur zu wahr sind. Aber mit der gleichen Zuversicht schildert sein Griffel einen ländlichen Tanz, wirft sein Pinsel eine FeldBlume auf die Leinwand, und mein Herz ist immer seine gewisse Beute. Wo liegt der unbegreifliche Zusammenhang dieser Mittel mit jenem Zwecke, und durch welche Kunst hat er errathen, was durch kein Nachdenken sich dürfte finden lassen?

Zweiter Brief.

Sie nehmen die am Ende meines vorigen Briefes hingeworfne Frage auf, und beantworten sie folgendermaßen:

„Nirgends, als in der Tiefe seiner eigenen Brust kann der geistvolle Künstler aufgefunden haben, was meinen, und Aller Augen verborgen in der meinigen liegt. Er rechnet auf die Uebereinstimmung Anderer mit ihm; und rechnet richtig. Wir sehen, daß unter seinem Einflusse die Menge, wenn sie nur ein wenig gebildet ist, wirklich in Eine Seele zusammenfließt, daß alle individuelle Unterschiede der Sinnesart verschwinden, daß die gleiche Furcht, oder das gleiche Mitleid, oder das gleiche geistige Vergnügen Aller Herzen hebt und bewegt. Er muß demnach, in wiefern er Künstler ist, dasjenige, was allen gebildeten Seelen gemein ist, in sich haben, und anstatt des individuellen Sinnes, der uns andre trennt und unterscheidet, muß in der Stunde der Begeisterung gleichsam der UniversalSinn der gesammten Menschheit, und nur dieser, in ihm wohnen. — Wir alle sind auf mannichfaltige Weise von einander verschieden; kein Einzelner ist irgend einem andern Einzelnen, dem GeistesCharakter so wenig, als dem körperlichen nach, vollkommen gleich.“

„Dennoch müssen wir alle, näher, oder entfernter, nach Maßgabe der Gleichförmigkeit, oder der Verschiedenheit unsrer Ausbildung, schon auf der Oberfläche unsers Geistes, oder in seinen geheimeren Tiefen, gewisse VereinigungsPunkte haben; denn wir verstehen uns, wir können uns einander mittheilen, und aller menschliche Umgang ist von Anbeginn an nichts anders gewesen, als ein ununterbrochener WechselKampf aller Einzelnen, jeden Einzelnen, mit dem sie im Gange des Lebens BerührungsPunkte bekamen, mit sich selbst übereinstimmig zu machen. Was keinem so leicht, und keinem ganz gelingt, gelingt dem Künstler, indem er das Ziel verändert, und es aufgiebt, seine Individualität in andern darzustellen; vielmehr diese selbst aufopfert, und statt ihrer jene VereinigungsPunkte, die in allen Einzelnen sich wiederfinden, zum individuellen Charakter seines Geistes und seines Werks macht. Daher heißt das, was ihn begeistert, Genius, und hoher Genius; ein Wesen aus einer höhern Sphäre, in welcher alle niedere und irdische GränzLinien, die den individuellen Charakter der ErdenMenschen bestimmen, nicht mehr unterschieden werden, und in einen leichten Nebel zusammenfließen.“

„Da die Mittel, deren er sich bedient, um jenen GemeinSinn in uns anzuregen und zu beschäftigen, und die Individualität, so lange er uns unter seinem

Einflusse hält, verstummen zu machen, — da diese Mittel, und ihr nothwendiger Zusammenhang mit der Wirkung durch kein Nachdenken, durch keine Beziehung auf ihren Zweck durch Begriffe, so leicht dürften aufgefunden werden, wenigstens alle bisherigen Bemühungen, sie auf diese Art aufzufinden, gescheitert sind, so kann er nur durch Erfahrung, durch eigne innere Erfahrung an sich selbst, zur Kenntniß derselben gelangt seyn. Er hat einst selbst empfunden, was er uns nachempfinden lässt, und dieselben Gestalten, die er jetzt vor unser Auge hinzaubert, — ununtersucht, auf welchem Wege sie vor das seinige kamen, — haben ihn einst selbst in jene süße Trunkenheit, in jenen holden Wahnsinn eingewiegt, der uns alle bei seinem Gesange, oder vor seiner belebten Leinwand, oder bei dem Tone seiner Flöte ergreift. Er ist wieder zur kalten Besonnenheit gekommen, und stellt mit nüchterner Kunst dar, was er in der Entzückung erblickte, um in seine Verirrung, deren geliebtes Andenken ihn noch mit sanfter Rührung erfüllt, das ganze Geschlecht hineinzuziehen, und die Schuld, welche die Einrichtung seiner Gattung auf ihn lud, unter die ganze Gattung zu vertheilen. Wo gebildete Menschen wohnen, wird bis an das Ende der Tage das Andenken seiner längst erloschnen Begeisterung durch ihre Wiederholung gefeiert werden."

So lösen Sie die vorgelegte Aufgabe; und ich

glaube, Sie haben Recht. Aber erlauben Sie, daß wir gemeinschaftlich uns Ihre Meinung weiter aufklären, sie in ihre feinern Bestandtheile zerlegen, sie aus ihren Gründen entwickeln, um uns etwas Bestimmtes zu denken unter jenem UniversalSinne, den Sie Ihrer Erklärung zum Grunde legen; um klar einzusehen, wie jener Eindruck entstehe, den sie auf diesen Sinn in der Seele des Künstlers geschehen lassen; um zu begreifen, so gut es sich begreifen läßt, warum sich derselbe so leicht, und so allgemein mittheile.

Vollkommen unabhängig von aller äußern Erfahrung, und ohne alles fremde Hinzuthun soll der Künstler aus der Tiefe seines eignen Gemüths entwickeln, was Aller Augen verborgen, in der menschlichen Seele liegt; er soll nur unter Anleitung seines DivinationsVermögens VereinigungsPunkte für die gesammte Menschheit aufstellen, die sich in keiner bisherigen Erfahrung als solche bewährt haben. Aber das einige Unabhängige, und aller Bestimmuug von außen völlig Unfähige im Menschen nennen wir den Trieb. Dieser, und dieser allein ist das höchste, und einzige Princip der Selbstthätigkeit in uns; er allein ist es, der uns zu selbstständigen, beobachtenden, und handelnden Wesen macht. — So weit der Einfluß der äußern Dinge auf uns sich auch immer erstrecken möge, so erstreckt er sicher sich doch nicht so weit, daß er dasjenige in uns hervorbringe, was jene selbst

nicht haben, und daß in ihrer Einwirkung gerade das Gegentheil von demjenigen liege, was in ihnen selbst, als in der Ursache, enthalten ist. Die Selbstthätigkeit im Menschen, die seinen Charakter ausmacht, ihn von der gesammten Natur unterscheidet, und außerhalb ihrer Gränzen setzt, muß sich auf etwas ihm Eigenthümliches gründen; und dieses Eigenthümliche eben ist der Trieb. Durch seinen Trieb ist der Mensch überhaupt Mensch, und von der größern oder geringern Kraft und Wirksamkeit des Triebs, des innern Lebens und Strebens, hängt es ab, was für ein Mensch jeder ist.

Lediglich durch den Trieb ist der Mensch vorstellendes Wesen. Könnten wir ihm auch, wie einige Philosophen wollen, den Stoff seiner Vorstellung durch die Objecte geben, die Bilder durch die Dinge von allen Seiten her ihm zuströmen lassen, so bedürfte es doch immer der Selbstthätigkeit, um dieselben aufzufassen, und sie auszubilden zu einer Vorstellung, dergleichen die leblosen Geschöpfe im Raume um uns herum, denen die durch das ganze Weltall herumschweifenden Bilder sowohl als uns zuströmen müssen, nicht besitzen. Es bedarf dieser Selbstthätigkeit, um diese Vorstellungen nach willkürlichen GesichtsPunkten zu ordnen; jetzt die äußere Gestalt einer Pflanze zu betrachten, um sie wieder zu erkennen, und von allen ähnlichen zu unterscheiden; jetzt den Gesetzen nachzuspüren, nach denen die Natur diese Bil-

dung bewirkt haben mag; jetzt zu untersuchen, wie man jene Pflanze etwa zur Speise, oder zur Kleidung, oder zur Arzenei gebrauchen könne. Es bedarf der Selbstthätigkeit, um unsre Erkenntniß von den Gegenständen unaufhörlich zu steigern und zu erweitern; und lediglich durch sie wird derselbe Stern für den Astronomen ein großer, fester, in unermesslicher Entfernung nach unverbrüchlichen Gesetzen sich bewegender WeltKörper, der für den unbelehrten NaturMenschen immerfort ein Lämpchen bleibt, bei dessen Scheine er sein AckerGeräth zusammensuche.

Inwiefern der Trieb solchergestalt auf Erzeugung einer Erkenntniß ausgeht, in welcher Rücksicht wir ihn auch um der Deutlichkeit, und der Kürze willen den ErkenntnißTrieb nennen können, gleichsam, als ob er ein besondrer Grundtrieb wäre — welches er doch nicht ist; sondern er, und alle besondern Triebe und Kräfte, die wir noch so nennen dürften, sind lediglich besondre Anwendungen der einzigen untheilbaren GrundKraft im Menschen, und man hat sich sorgfältig zu hüten, dergleichen Ausdrücke in dieser oder in irgend einer philosophischen Schrift anders, als so zu deuten. — Der ErkenntnißTrieb demnach wird in gewissem Maße immer befriedigt; in jedem Menschen sind Erkenntnisse, und ohne sie wäre er kein Mensch, sondern etwas anders. Dieser Trieb äußert also im allgemeinen sich durch seine Wirkung; von dieser

schließen wir auf die Ursache im selbstthätigen Subject zurück, und lediglich auf diese Weise gelangen wir sowohl zur Idee vom Daseyn jenes Triebes als zur Erkenntniß seiner Gesetze.

Nicht immer befriedigt wird der Trieb, in wiefern er nicht auf bloße Erkenntniß des Dinges wie es ist, sondern auf Bestimmung, Veränderung, und Ausbildung desselben, wie es seyn sollte, ausgeht, und praktisch heißt; dieses in engster Bedeutung, denn der Strenge nach ist aller Trieb praktisch, da er zur Selbstthätigkeit treibt, und in diesem Sinne gründet alles im Menschen sich auf den praktischen Trieb, da nichts in ihm ist, außer durch Selbstthätigkeit: — oder, in wiefern er ausgeht auf eine gewisse bestimmte Vorstellung, bloß um der Vorstellung willen, keinesweges aber um eines Dinges willen, das ihr entspreche, oder auch nur um der Erkenntniß dieses Dinges willen, welchen letztern Trieb, da er in seiner Allgemeinheit noch keinen Namen hat, wir vorläufig so bezeichnen wollen, wie man bisher einen Zweig desselben bezeichnet hat, und ihn den ästhetischen nennen. Es ist klar, daß man zur Kenntniß dieser Triebe, nicht auf dem gleichen Wege, wie zu der des ErkenntnißTriebes, durch eine Folgerung von der Wirkung auf die Ursache, gelangen können; und es fragt sich demnach, wie man zu derselben gelangt sey. Aber ehe wir diese Frage beantwor-

ten, lassen Sie uns die so eben aufgestellten Triebe noch ein wenig schärfer unterscheiden.

Der ErkenntnißTrieb zielt ab auf Erkenntniß, als solche, um der Erkenntniß willen. Ueber das Wesen, die äußern oder innern Beschaffenheiten des Dinges läßt er uns völlig uninteressirt; unter seiner Leitung wollen wir nichts, als wissen, welches diese Beschaffenheiten sind; wir wissen es und sind befriedigt. Auf seinem Gebiete hat die Vorstellung keinen andern Werth, und kein anderes Verdienst, als das, daß sie der Sache vollkommen angemessen sey. Der praktische Trieb geht auf die Beschaffenheit des Dinges selbst, um seiner Beschaffenheit willen. Wir kennen dieselbe, wenn eine Anregung jenes Triebes eintritt, nur zu wohl; aber wir sind mit ihr nicht zufrieden; sie sollte anders und auf eine gewisse bestimmte Art anders seyn. Im erstern Falle wird ein durch sich selbst und ohne alles unser Zuthun vollständig bestimmtes Ding vorausgesetzt, und der Trieb geht darauf, es mit diesen Bestimmungen, und schlechterdings mit keinen andern in unserm Geiste durch freie Selbstthätigkeit nachzubilden. Im zweiten Falle liegt eine, nicht nur ihrem Daseyn sondern auch ihrem Inhalte nach durch freie Selbstthätigkeit erschaffne Vorstellung in der Seele zum Grunde, und der Trieb geht darauf aus, ein ihr entsprechendes Product in der SinnenWelt hervorzubringen. In beiden Fällen geht der Trieb weder auf die Vor-

stellung allein, noch auf das Ding allein, sondern auf eine Harmonie zwischen beiden; nur daß im ersten Falle die Vorstellung sich nach dem Dinge, und im zweiten das Ding sich nach der Vorstellung richten soll. Ganz anders verhält es sich mit dem Triebe, den wir so eben den ästhetischen nannten. Er zielt auf eine Vorstellung, und auf eine bestimmte Vorstellung, lediglich um ihrer Bestimmung, und um ihrer Bestimmung als bloßer Vorstellung willen. Auf dem Gebiete dieses Triebes ist die Vorstellung ihr eigner Zweck; sie entlehnt ihren Werth nicht von ihrer Uebereinstimmung mit dem Gegenstande, auf welchen hierbei nicht gesehen wird, sondern sie hat ihn in sich selbst; es wird nicht nach dem Abgebildeten, sondern nach der freien unabhängigen Form des Bildes selbst gefragt. Ohne alle WechselBestimmung mit einem Objecte steht eine solche Vorstellung isolirt, als letztes Ziel des Triebes, da, und wird auf kein Ding bezogen, nach welchem sie, oder welches nach ihr sich richte. Wie der praktischen Bestimmung eine Vorstellung zum Grunde liegt, die selbst ihrem Gehalte nach durch absolute Selbstthätigkeit entworfen ist, so liegt der ästhetischen Bestimmung eine auf die gleiche Weise entworfne Vorstellung zum Grunde; nur mit dem Unterschiede, daß der letztern nicht so wie der erstern, etwas Entsprechendes in der SinnenWelt gegeben werden soll. Wie der ErkenntnißTrieb eine Vorstellung zu seinem letzten Ziele hat, und befriedigt ist,

nachdem diese gebildet worden, so der ästhetische; nur mit dem Unterschiede, daß die Vorstellung der erstern Art mit dem Dinge übereinkommen, die der letztern Art mit gar nichts übereinkommen soll. — Es ist möglich, daß eine Darstellung des ästhetischen Bildes in der SinnenWelt gefodert werde; aber das geschieht nicht durch den ästhetischen Trieb, dessen Geschäft mit der bloßen Entwerfung des Bildes in der Seele vollkommen geschlossen ist, sondern durch den praktischen, der dann aus irgend einem Grunde in die ReihenFolge der Vorstellungen eingreift, und einen möglichen äußerlichen, und fremden Zweck jener Nachbildung in der Wirklichkeit, aufstellt. So kann es gleichfalls geschehen, daß die Vorstellung eines wirklich vorhandenen Gegenstandes dem ästhetischen Triebe vollkommen angemessen sey; nur bezieht sich die dann eintretende Befriedigung dieses Triebes schlechterdings nicht auf die äußere Wahrheit der Vorstellung; das entworfne Bild würde nicht minder gefallen, wenn es leer wäre, und es gefällt nicht mehr, weil es zufälliger Weise zugleich Erkenntniß enthält. — So musste es denn auch seyn — woran ich Sie hier nur im Vorbeigehen erinnere, und um mich noch deutlicher zu machen, nicht aber um daraus vorläufig weiter zu folgern — so musste es denn auch seyn, wenn beide unverträgliche Triebe, der, die Dinge zu lassen, wie sie sind, und der, sie überall und ins Unendliche hinaus umzuschaffen, sich vereinigen und einen einzigen untheilbaren Menschen darstellen

sollten, nach unsrer gegenwärtigen Ansicht der Sache; oder auch nach unsrer obigen Weise sie anzusehen, welche der Strenge nach die einzig richtige ist, — wenn beide Triebe Ein und ebenderselbe Trieb seyn, und nur die Bedingungen seiner Aeußerung verschieden seyn sollten. Der Trieb konnte nicht auf die Vorstellung des Dinges gehen, ohne überhaupt auf die Vorstellung um ihrer selbst willen zu gehen, und eben so unmöglich war ein Trieb, auf das Ding selbst einzuwirken, und es umzuarbeiten, nach einer Vorstellung, die außer aller Erfahrung, und über alle mögliche Erfahrung hinaus liegen solte, wenn es nicht überhaupt Trieb, und Vermögen gab, unabhängig von der wirklichen Beschaffenheit der Dinge Vorstellungen zu entwerfen.

Wie mögen nun diese beiden zuletzt genannten Triebe sich äußern, wenn der ästhetische Trieb gar nicht, der praktische wenigstens nicht immer Handlungen hervorbringt, in denen sie der Beobachtung dargestellt würden? Auch dann noch bleibt folgendes Mittel übrig, um ihnen auf die Spur zu kommen. Da der Trieb, so wie sein Wirken im Menschen eintritt und überwiegend wird, die gesammte Selbstthätigkeit desselben anregen und aufreizen, und dieselbe auf etwas bestimmtes, es sey nun ein Ding außer ihm oder eine Vorstellung in ihm, gänzlich hin richten soll, so muß nothwendig die zufällige Har-

monie des Gegebnen mit jener Richtung des Selbstthätigen, in einem fühlenden Wesen, wie der Mensch doch wohl seyn soll, sich durch ein überwiegendes Gefühl seiner selbst, seiner Kraft, und Ausbreitung, welches man ein Gefühl der Lust nennt; die zufällige Disharmonie des Gegebnen mit jener Richtung sich durch ein eben so überwiegendes Gefühl seiner Ohnmacht und Einengung offenbaren, welches letztere man ein Gefühl der Unlust nennt. So denken wir uns im Magnete eine Kraft, und als Grund dieser Kraft einen Trieb, alles Eisen anzuziehen, das in seine WirkungsSphäre kommt. Lassen wir ihn wirklich ein Stück Eisen anziehen — sein Trieb äußert sich, er ist befriedigt, und geben wir dem Magnete das GefühlVermögen, so wird in ihm nothwendig ein Gefühl dieser Befriedigung, d. i. ein Gefühl der Lust entstehen. Lassen wir dagegen das Gewicht des Eisens seine Kraft überwiegen, so bleibt darum in ihm noch immer der vorige Trieb; denn er würde dasselbe Stück Eisen wirklich anziehen, wenn wir vom Gewichte desselben so viel wegnähmen, als seine Kraft überwiegt; aber er wird nicht befriedigt, und wenn wir dem Magnete das GefühlVermögen zuschreiben, so müsste er nothwendig einen Widerstand, eine Einschränkung und Einengung seiner Kraft, mit Einem Worte, Unlust empfinden. Dieses ist die einzige Quelle aller Lust und Unlust.

Beide Triebe, der praktische sowohl, als der ästhetische, äußern sich auf diese Weise, nur mit Unterschied. Der praktische Trieb geht, wie gesagt worden, auf einen Gegenstand außer dem Menschen, dessen Daseyn, inwiefern keine Handlung erfolgt, noch erfolgen kann, als unabhängig von ihm betrachtet werden muß. Der freilich leere Begriff von diesem Gegenstande ist in der Seele vorhanden. Es kommt demnach allerdings etwas im Gemüthe vor, wodurch der Trieb für das Bewusstseyn ausgedrückt und bezeichnet wird, nämlich der Begriff dessen, worauf er geht: die Bestimmung des Triebes ist dadurch charakterisiert, sie kann gefühlt werden, und wird gefühlt, und heißt in diesem Falle ein Begehren — ein Begehren, in wie fern die Bedingungen, unter denen der Gegenstand wirklich werden kann, als nicht in unsrer Gewalt stehend betrachtet werden. Kommen sie in unsre Gewalt, und wir entschließen uns zu der Mühe und zu den Aufopferungen, die es uns etwa kosten wird, sie wirklich zu machen, so erhebt sich das Begehren zum Wollen. — Man kann hier vor dem Daseyn des Gegenstandes vorher wissen, was Lust oder Unlust erregen werde, denn nur das wirkliche Daseyn des Gegenstandes erregt ein solches Gefühl; man kann daher die Bestimmung des praktischen Triebes von dem Gegenstande, und mithin von der Befriedigung oder Nichtbefriedigung desselben unterscheiden; der menschliche Geist bekommt gleichsam etwas ihm Angehöriges, ei-

nen Ausdruck seines eignen Handelns außer sich, und sieht mit Leichtigkeit in den Gegenständen, wie in einem Spiegel, seine eigene Gestalt. Ganz anders verhält es sich mit dem ästhetischen Triebe. Er geht auf nichts außer dem Menschen, sondern auf etwas, das lediglich in ihm selbst ist. Es ist keine Vorstellung von seinem Gegenstande vor dem Gegenstande vorher möglich, denn sein Gegenstand ist selbst nur eine Vorstellung. Die Bestimmung des Triebes wird also durch nichts bezeichnet, als lediglich durch die Befriedigung oder Nichtbefriedigung. Die erstere läßt von der letztern sich durch nichts unterscheiden, sondern beide fallen zusammen. Das, was durch den ästhetischen Trieb in uns ist, entdeckt sich durch kein Begehren, sondern lediglich durch ein uns unerwartet überraschendes, in keinem begreiflichen Zusammenhange mit den übrigen Verrichtungen unsers Gemüths stehendes, sondern völlig zweckloses, und absichtloses Behagen, oder Mißbehagen. So gebe man dem Magnete zu dem Triebe, ein bestimmtes, seine Kraft überwiegendes, Stück Eisen anzuziehen, die Vorstellung dieses Eisens, so wird er begehren, dasselbe anzuziehen; und wenn er sich über seine AnziehungsKraft auch noch die Kraft zuschreiben kann, so viel als sein Anziehungs-Vermögen überwiegt, von dem Gewichte des Eisens hinweg zu nehmen, und der Trieb, jenes Eisen anzuziehen, stärker ist, als etwa seine Abneigung, die Last desselben zu verringern, so wird er es anziehen

wollen. Nehmen Sie dem Magnete das Vermögen, sich das Eisen außer sich, mithin auch sein Anziehen dieses Eisens vorzustellen, und lassen ihm lediglich Trieb, Kraft, und SelbstGefühl. Er wird, wenn die Schwere des Eisens seine Kraft überwiegt, eine Unlust; wenn Sie die Last wegnehmen, und er, sich selbst unbewusst, das Eisen selbst anzieht, eine Lust empfinden, die er sich durch nichts erklären kann, die für ihn mit nichts zusammenhängt, und die unserm ästhetischen Behagen oder Mißbehagen völlig ähnlich ist — aber nicht aus dem gleichen Grunde entstanden. Aber, denken Sie sich, um ein passendes Bild der ästhetischen Stimmung zu haben, die liebliche Sängerin der Nacht; denken Sie sich, wie Sie es mit dem Dichter gar wohl können, die Seele derselben, als reinen Gesang, ihren Geist als ein Streben den vollkommensten Accord zu bilden, und ihre einzelnen Töne als die Vorstellungen dieser Seele. Durch die ganze Tonleiter herauf und herab treibt die Sängerin, ihr selbst unbewusst, die Richtung ihres Geistes, und er entwickelt durch die mannichfaltigsten Accorde hindurch allmählig sein ganzes Vermögen. Jeder neue Accord liegt auf der Stufenleiter dieser Entwickelung, und stimmt mit dem UrTriebe der Sängerin zusammen, den sie nicht kennt, weil wir ihr keine andern Vorstellungen als Töne gegeben haben; und dessen Zusammenhang mit dem für sie zufälligen Accorde sie nicht beurtheilen kann; gera-

de so, wie unserm Auge die Richtung des ästhetischen Triebes verborgen liegt, und wie wir die — ganz andern Gesetzen zufolge sich in uns entwickelnden Vorstellungen nicht mit derselben vergleichen können. Doch muß jene Zusammenstimmung eine Lust in ihr erwecken, die ihr ganzes Wesen ausfüllt, und deren Gründe sie sich auch schon darum nicht angeben könnte. — Aber ihr inneres und verborgenes Leben treibt sie weiter zum folgenden Tone; die Entwicklung desselben ist also noch nicht vollendet, dieser Accord drückt noch nicht ihr ganzes Wesen aus, und jene Lust wird daher blitzschnell durch eine Unlust aufgefasst, welche mit dem nächsten Tone sich in höhere Lust auflösen, aber wiederkehren, und die Sängerin abermals weiter treiben wird. Ihr Leben schwebt hin auf den sich drängenden Wellen des ästhetischen Gefühls wie das Künstlerleben jedes wahren Genie.

So kommt der praktische Trieb gar leicht, und auf mancherlei Weise in seinen mannichfaltigen Bestimmungen zum Bewusstseyn, und es scheint sehr möglich, ihn selbst von der innern Erfahrung aus vollständig kennen zu lernen und zu erschöpfen. In Absicht des ästhetischen zeigen sich mehrere Schwierigkeiten, und es scheint kein Mittel zu seyn, um bis zu ihm in die Tiefe unsers Geistes einzudringen, als daß man entweder ohne alle Rücksicht auf ihn in der äußern Erfahrung fortschreite, und abwarte, ob er sich etwa,

und wie er sich unter derselben zufällig äußern werde, oder daß man auf gut Glück und blindlings sich seiner Einbildungskraft überlasse, und erwarte, wie die mannichfaltigen Ausgeburten derselben auf uns wirken werden. In beiden Fällen ist man überdies noch in der Gefahr, eine Lust, die sich auf ein dunkles unentwickeltes, vielleicht völlig empirisches und individuelles praktisches Bewusstseyn gründet, mit einem ästhetischen zu verwechseln. Und so blieben wir denn immer in der Ungewissheit, ob es auch überhaupt einen solchen Trieb gebe, wie wir den ästhetischen beschrieben haben, oder ob nicht alles, was wir für Aeußerungen desselben halten, auf einer feinen Täuschung beruhe; vor der wirklichen Erfahrung vorher könnten wir nie mit Sicherheit ahnen, was gefallen werde, und die Folgerung, daß das, was uns gefallen habe, allen gefallen müsse, bliebe ganz grundlos.

Bedenken Sie hierbei noch den Umstand, daß ästhetische Vorstellungen zuförderst nur in und vermittelst der Erfahrung, die auf Erkenntniß ausgeht, sich entwickeln können, so sehn Sie eine neue Schwierigkeit; von der andern Seite aber eine Erleichterung, und die einzige, die den Uebergang aus dem Gebiete der Erkenntniß in das Feld der ästhetischen Gefühle öffnet.

Sie sehen eine neue Schwierigkeit. — Selbst die

Erkenntniß wird zunächst nicht um ihrer selbst willen, sondern für einen Zweck außer ihr gesucht. Auf der ersten Stufe der Bildung, des Individuum sowohl als der Gattung, überschreit der praktische Trieb, und zwar in seiner niedern, auf die Erhaltung und das äußere Wohlseyn des animalischen Lebens gehenden Aeußerung, alle übrigen Triebe; und so fängt denn auch der ErkenntnißTrieb damit an, bei jenem zu dienen, um in diesem Dienste sich zum Vermögen einer selbstständigen Subsistenz auszubilden. Mit der Kargheit der Natur, oder mit dem Andringen unsers eignen Geschlechtes gegen uns, im Kampfe, haben wir nicht Zeit bei der Betrachtung der Dinge um uns herum zu verweilen; emsig fassen wir die brauchbaren Beschaffenheiten derselben auf, um Nutzen von ihnen zu ziehen, unter unaufhörlicher Besorgniß der Nachtheile in der Ausübung, die uns eine unrichtige Ansicht derselben zuziehen möchte; mit Hastigkeit eilen wir fort von dieser erstürmten Erkenntniß zur Bearbeitung der Dinge, und hüten uns sehr, einen Augenblick bei der Erwerbung des Mittels zu verlieren, den wir zur unmittelbaren Erreichung des Zwecks anwenden könnten. Das Menschengeschlecht muß erst zu einem gewissen äußern Wohlstande und zur Ruhe gekommen, die Stimme des Bedürfnisses von innen, und der Krieg von außen muß erst beschwichtigt und beigelegt seyn, ehe dasselbe auch nur mit Kaltblütigkeit, ohne Absicht auf das gegenwärtige Bedürfniß und selbst mit der

Gefahr sich zu irren, beobachten, bei seinen Betrachtungen verweilen, und unter dieser müssigen und liberalen Betrachtung den ästhetischen Eindrücken sich hingeben kann. So fasst die ruhige Fläche des Wassers das schöne Bild der Sonne; auf der bewegten werden die mit reinem Lichte gezeichneten Umrisse desselben unter einander geworfen, und verschlungen in die gewaltsame Figur der unstäten Wellen.

Daher sind die Zeitalter, und Länderstriche der Knechtschaft zugleich die der Geschmacklosigkeit; und wenn es von der einen Seite nicht rathsam ist, die Menschen frei zu lassen, ehe ihr ästhetischer Sinn entwickelt ist, so ist es von der andern Seite unmöglich, diesen zu entwickeln, ehe sie frei sind; und die Idee, durch ästhetische Erziehung die Menschen zur Würdigkeit der Freiheit, und mit ihr zur Freiheit selbst zu erheben, führt uns in einem Kreise herum, wenn wir nicht vorher ein Mittel finden, in Einzelnen von der großen Menge den Muth zu erwecken, Niemandes Herren und Niemandes Knechte zu seyn. In einem solchen Zeitalter hat der Unterdrückte zu thun, um unter dem Fuße des Unterdrückers sich lebendig zu erhalten, die nothwendige Luft zu schöpfen, und nicht völlig zertreten zu werden, und der Unterdrücker, bei den mannichfaltigen Krümmungen und Wendungen des erstern im Gleichgewichte zu bleiben, und nicht umgeworfen zu werden; durch die gezwungne und unbehülfliche La-

ge des letztern, vermehrt sich noch seine Last, und sein Druck; dadurch werden die Wendungen des erstern nur noch ängstlicher und gewaoter, und der Druck des letztern abermals lastender, und so steigt durch eine sehr begreifliche WechselWirkung das Uebel in einer unseeligen Progression; keiner von beiden behält Zeit, und er wird sie immer weniger behalten, zu athmen, ruhig um sich zu sehen, und seine Sinne dem schönen Einflusse der freundlichen Natur offen zu lassen. Beide behalten lebenslänglich den Geschmack, den sie damals annahmen, als noch nichts denn ihre Windeln sie fesselte; den Geschmack an greller, das stumpfe Auge gewaltsam reizender Farbe und am Glanze reicher Metalle; und der dürftige Handarbeiter eilt, dies dem einzigen Vermögenden zu fertigen, um den kärglichen Lohn, dessen er zum Leben bedarf, bald einzunehmen. So sank im Römischen Reiche die Kunst mit der Freiheit zu gleichen Schritten, bis sie unter Constantin dem barbarischen Gepränge fröhnen lernte. So werden die Elephanten der Kaiser von China mit schweren Goldstoffen bekleidet, und die Pferde der Könige von Persien trinken aus gediegnem Golde.

Nur nicht niederdrückender, aber widerlicher, und beunruhigender für die Kunst ist der Anblick, wenn unter freiern Himmelsstrichen, und mildern Gewalthabern, diejenigen, welche in der Mitte zwischen beiden Enden stehen, und denen alle Welt erlaubt, frei

zu seyn, dieses letzten Restes der Freiheit, welchen ein über die Menschheit waltender Genius als ein Saatkorn für die Erndte künftiger Generationen, in die Verfassung geworfen zu haben scheint, sich nicht bedienen, sondern denen der ewigen Einförmigkeit müden Herrschern wider ihren Dank ihre Dienste aufdringen, und sich grämen, daß ihre wunderlichen Verbeugungen und Adorationen keiner zu Herzen nimmt, und daß es ihnen nicht gelingen will, denselben eine politische Wichtigkeit zu geben, die sie an sich nicht haben. Dann wiegt man mit haarscharfer Richtigkeit alle Art der Bildung gegen den künftigen Dienst ab, fragt die harmlos lustwandelnde Speculation, ehe sie uns über die Schwelle tritt, was sie mitbringe; durchsucht Romane, und Schauspiele nach ihrer schönen Moral; hat kein Arges daraus, öffentlich zu bekennen, daß man eine Iphigenie, oder eine Epistel in derselben Stimmung, unpoetisch finde; und würde muthmaßlich den Homer einen schaalen Reimer nennen, wenn man ihm nicht um seines reinen Griechischen willen verziehe.

Aber gerade der angeführte Umstand, daß wir mit der Erfahrung unser Leben anfangen müssen, eröffnet uns, wie oben gesagt worden, den einzig möglichen Uebergang zum geistigen Leben. So wie jene dringende Noth gehoben ist, und nichts mehr uns treibt, den möglichen GeistesErwerb gierig zusammenzuraffen, um ihn sogleich wieder für den nothwendigen Gebrauch

ausgeben zu können, erwacht der Trieb nach Erkenntniß um der Erkenntniß willen. Wir fangen an unser geistiges Auge auf den Gegenständen hingleiten zu lassen, und erlauben ihm dabei zu verweilen; wir betrachten sie von mehreren Seiten, ohne gerade auf einen möglichen Gebrauch derselben zu rechnen; wir wagen die Gefahr einer zweifelhaften Voraussetzung, um in Ruhe den richtigen Aufschluß abzuwarten. Es bemächtigt sich unser der einzige Geiz, der edel ist, Geistesschätze zu sammlen, bloß um sie zu haben, und uns an ihrem Anblicke zu ergötzen, gesetzt auch, wir bedürften ihrer nicht zum Leben, oder sie wären nicht mit dem Stempel ausgeprägt, welcher allein Curs hat; wir wagen es, bei unserm Reichthume gleichgültiger gegen den möglichen Verlust, etwas anzulegen an Versuche, die uns mislingen können. Wir haben den ersten Schritt gethan, uns von der Thierheit in uns zu trennen. Es entsteht Liberalität der Gesinnungen; die erste Stufe der Humanität.

Unter dieser ruhigen und absichtslosen Betrachtung der Gegenstände, indeß unser Geist sicher ist und nicht über sich wacht, entwickelt sich ohne alle unser Zuthun, unser ästhetischer Sinn an dem Leitfaden der Wirklichkeit. Aber nachdem der Pfad beider eine Strecke weit zusammen gegangen ist, reißt sich am Scheidewege wohl auch der erstere los, und geht seinen Gang unabhängig, und ungeleitet von der Wirklichkeit. So

ruhte oft Ihr Auge auf der Gegend an der Abendseite Ihrer ländlichen Wohnung. Wenn Sie dieselbe, nicht um zu sehen, wie Sie den nächtlichen Anfällen des Raubgesindels entfliehen könnten, sondern ohne alle Absicht betrachteten, erkannten Sie nicht bloß die grüne Saat, und hinter ihr die mancherlei Kleearten, und hinter diesen das hohe Korn, und fassten in das Gedächtniß, was da wäre; sondern Ihre Betrachtung verweilte mit Vergnügen auf dem frischen Grün des erstern, und verbreitete sich über die mannichfaltigen Blüthen des zweiten, und gleitete sanft über die kräuselnden Wellen des dritten die Anhöhe hinan. Es sollte, sagten Sie dann, dort auf der Höhe ein Dörfchen unter Bäumen, oder ein Hain liegen. Sie begehrten nicht in dem erstern eine Wohnung zu haben, oder in dem Schatten des letztern zu wandern; und es würde Ihnen gerade so viel gewesen seyn, wenn man, ohne daß Sie es eben wüßten, durch ein optisches Kunststück Ihnen nur den Anschein dessen hervorgebracht hätte, was Sie wünschten. Woher kam das? Ihr ästhetischer Sinn war unter dem Anblicke der erstern Gegenstände, indem ihn dieselben unvermuthet befriedigten, schon geweckt worden; aber es beleidigte ihn, daß diese Aussicht sich so plötzlich abreißen, und Ihr Auge hinter der Anhöhe in den leeren Raum versinken sollte. Nach seiner Foderung hätte sich die Aussicht in ein passendes Ende schließen sollen, um das angefangne schöne Ganze zu vollenden, und abzurun-

den: und Ihre bis jetzt an seiner Hand geleitete Einbildungskraft war vermögend, diese Foderung desselben aufzufassen.

Sehen Sie in diesem Beispiele eine kurze Geschichte der Entwickelung unsers ganzen ästhetischen Vermögens. Während der ruhigen Betrachtung, die nicht mehr auf die Erkenntniß dessen, was längst erkannt ist, absieht, sondern die gleichsam noch einmal zum Ueberflusse an den Gegenstand geht, — entwickelt, unter der Ruhe der WissBegierde, und des befriedigten ErkenntnißTriebes, in der unbeschäftigten Seele sich der ästhetische Sinn. Der eine Gegenstand hat unsre Billigung ohne alles Interesse, d. i. wir urtheilen alle, daß er so recht, und einer gewissen Regel, der wir nicht weiter nachspüren, gemäß sey; ohne daß wir darum gerade einen größern Werth auf ihn legen; ein andrer erhält diese Billigung nicht; ohne daß wir gerade viel Mühe anwenden würden, um ihn anders zu machen. Es scheint uns lediglich darum zu thun, zu zeigen, daß wir einen gewissen Sinn gleichfalls besitzen, und daß wir einer gewissen Kenntniß mächtig sind, die nichts weiter ist, denn Kenntniß, und die zu nichts führen und zu nichts gebraucht werden soll.

Dieses Vermögen heißt Geschmack; auch die Fertigkeit richtig und gemeingültig in dieser Rücksicht zu

urtheilen, wird vorzugsweise Geschmack genannt: und das Gegentheil desselben heißt Geschmacklosigkeit.

Von dieser noch an dem Faden der Wirklichkeit fortlaufenden Betrachtung, wo es uns schon nicht mehr um die wirkliche Beschaffenheit der Dinge, sondern um ihre Uebereinstimmung mit unserm Geiste zu thun ist, erhebt sich denn bald die dadurch zur Freiheit erzogene Einbildungskraft zur völligen Freiheit; einmal im Gebiete des ästhetischen Triebes angelangt bleibt sie in demselben, auch da, wo er von der Natur abweicht, und stellt Gestalten dar, wie sie gar nicht sind, aber nach der Foderung jenes Triebes seyn sollten, und dieses freie SchöpfungsVermögen heißt Geist. Der Geschmack beurtheilt das Gegebne, der Geist erschafft. Der Geschmack ist die Ergänzung der Liberalität, der Geist die des Geschmacks. Man kann Geschmack haben, ohne Geist, nicht aber Geist ohne Geschmack. Durch den Geist wird die an sich in die Gränzen der Natur eingeschlossene Sphäre des Geschmacks erweitert; seine Producte erschaffen ihm durch Kunst neue Gegenstände, und entwickeln ihn weiter, ohne ihn darum allemal zu sich empor zu heben. Seinen Geschmack bilden, kann jeder; ob aber jeder sich zur Geistigkeit erheben könne, ist zweifelhaft.

Das unendliche, unbeschränkte Ziel unsers Triebes heißt Idee, und in wiefern ein Theil desselben in

einem sinnlichen Bilde dargestellt wird, heißt dasselbe ein Ideal. Der Geist ist demnach ein Vermögen der Ideale.

Der Geist läßt die Gränzen der Wirklichkeit hinter sich zurück, und in seiner eigenthümlichen Sphäre giebt es keine Gränzen. Der Trieb, dem er überlassen ist, geht in's Unendliche; durch ihn wird er fortgeführt von Aussicht zu Aussicht, und wie er das Ziel erreicht hat, das er im Gesichte hatte, eröffnen sich ihm neue Felder. Im reinen ungetrübten Aether seines Geburtslandes giebt es keine andern Schwingungen, als die er selbst durch seinen Fittig erregt.

II.

Prüfung einiger theoretischen Einwendungen, welche gegen Brown's Versuche, die Arzneikunst zur Wissenschaft zu erheben, gemacht worden sind.

Ab homine principium, hominis sint omnia plena!

I.

Einige Bemerkungen über die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer solchen Wissenschaft.

Das Brownische System hat bereits die Aufmerksamkeit aller philosophischen Aerzte in Italien, Deutschland und Frankreich erregt. Ohne zweifel verdient es schon als Versuch, die Wissenschaft aus ihrem em-

pirischen Zustand durch ein Princip zur Wissenschaft zu erheben, diese Aufmerksamkeit gar sehr. Wäre der Versuch geglückt; so wäre die Wissenschaft — zwar noch nicht als empirische Wissenschaft vollendet; denn als solche kann sie nie vollendet werden; das Reich der Erfahrung kann nie erschöpft werden, immer wird es Stoff zu Erfahrungen in Menge demjenigen geben, welcher Erfahrungen machen will und kann: aber die Medicin wäre doch als Wissenschaft vollendet; es gäbe nun doch ein festes Princip, woran und wornach der Arzt seine Erfahrungen ordnen könnte; dieses feste Princip würde für den Arzt der Compaß seyn, nach welchem er sich, um sich gegen Verirrungen zu sichern, richten könnte: kurz, mit einem solchen festen Princip im Auge würde der Arzt Herr der Erfahrung seyn, da bis jetzt leider nur zu oft die Erfahrung Herr des Arztes war.

In so fern nun von den Anhängern Brown's behauptet wird: Brown habe ein solches System aufgestellt, in so fern sind die allgemeinen Principien dieses Systems auch ein Gegenstand der Prüfung jedes Philosophen, so wie denn auch der Gegenstand der Wissenschaft eine allgemeine Angelegenheit der Menschheit überhaupt ist, und immer war. Ich will, sagte einst Alexander, nicht bloß curirt werden, sondern auch wissen, wie ich curirt werden soll? Und so kann ohne Zweifel jeder gebildete Mensch fragen,

um in einer der wichtigsten menschlichen Angelegenheiten selbst zu sehen, um nicht als ein Blinder von einem Blinden in die Grube geführt zu werden. Aber wer kann uns auf dieses Wie eine Antwort geben, wenn es keine Wissenschaft giebt, wenn ein Arzt der Antipode des andern ist, und wenn sich kein Princip aufzeigen lässt, nach welchem ihrer aller Verschiedenheit beurtheilt und gehoben werden kann. — In deine Höle, sagte einst ein kluger Fuchs zu einem alten ihn gastfreundlich einladenden Löwen, führen viele Fußtapfen hinein, aber wenige zurück: Und wir sollen da, wo es gleichfalls auf Entscheidung über Leben und Tod ankömmt, nicht gleich klug und vorsichtig seyn. Steht nicht selbst der Tempel des Aesculap an der offenen Heeresstraße, die zu dem Reich des Pluto führet, und wer sollte nicht hier das vestigia me terrent! allenthalben sehen. Geht doch der Arzt den Weg, welchen er uns führen will, eigentlich gar nicht mit: er begleitet seinen Klienten bis an die Schwelle des Gerichts, ertheilt ihm einige vermeintlich gute Rathschläge, und überlässt ihn seinem Geschick; seiner Sache selbst ungewiß, beobachtet er neugierig, wie aus der Ferne, was der Erfolg von diesem allem seyn werde. Wenn man sich nun der Leitung eines solchen Führers überlässt, ist es wohl mehr, als wenn man sich dem Ungefähr selbst überlässt? —

Wenn in unsern Staaten Aerzte unter öffentli-

cher Auctorität angestellt, oder doctorirt werden, so leistet der Staat eine Garantie, welche die Wissenschaft selbst bisher nicht leisten konnte. Wo noch keine Wissenschaft ist, lässt sie sich eben so wenig verbürgen, als fürs Geld mittheilen. Ist es nicht, als wenn man durch einen Machtspruch hätte befehlen wollen, vor Franklin dem Blitz zu gebieten, und vor Newton die allgemeinen Gesetze der Gravitation zu berechnen. Durch das DoctorDiplom der Aerzte ist im Staate noch nicht die geringste Sicherheit gegen die Macht des Pluto geleistet, und die Grundfesten seines Reichs beruhen auf Mangel an Wissenschaft.

„Da die Heilkunde gar keine festen Principien „hat, da nichts in ihr ausgemacht ist, da es nur we„nige sichere und zuverlässige Erfahrun„gen in derselben giebt; so hat ein jeder Arzt „das Recht, bloß seiner eignen Meinung zu folgen. „Wo von keinem Wissen die Rede ist, wo alle nur „meinen, da ist eine Meinung so viel werth, als die „andere.“ — So spricht selbst einer unserer gerühmten Aerzte, Hr. Girtanner, von seiner Kunst. Und wir sollten uns wundern, daß die Medicin noch so wenig von Philosophen in den Kreis ihrer Untersuchungen gezogen worden ist. Wenn auf der einen Seite alles auf der Erfahrung zu beruhen schien; so widersprach auf der andern Seite gleichwohl die Er-

fahrung der Erfahrung. Wer sollte in das Chaos dieser Erfahrungen Ordnung und Zusammenhang bringen. Je reicher man an Erfahrungen wurde, je ärmer wurde man an eigentlicher Wissenschaft.

Erfahrung, ruft uns gleichwohl noch immer das gesammte Heer der Aerzte seit den ältesten Zeiten zu, ist der Prüfstein jeder guten HeilMethode. Auf Erfahrung weist selbst die Girtannerische Skepsis zurück. „Nichts wissen wir ohne sie, alles wissen wir durch sie. Nur durch Schaden werden die Menschen, nur durch Schaden können wir Aerzte klug und weise werden."

Aber wozu alle Beobachtungen, wenn dadurch, wie unzählige Beispiele beweisen, das Ungewisse nur noch ungewisser wird. Wenn man ohne Wissenschaft Erfahrungen auf Erfahrungen häuft, gleicht man nicht den Danaiden, welche bodenlose Fässer füllen wollen? Dessen unerachtet sind diese Maximen sogar in die VolksUrtheile übergegangen: Er ist ein Mann von Erfahrung, sagt man, wenn man andeuten will, daß er mehr Zutrauen als andere verdiene.

Ich muß sagen, daß es immer ein trauriger Gedanke ist, wenn man von einem Arzte sagen muß: er

ist durch Erfahrung klug geworden, d. i. wenn nicht sein Wissen die Erfahrung, sondern wenn seine Erfahrung sein Wissen leitet. Aber wenn doch nur diese theuer erkaufte Erfahrungs-Weisheit etwas genutzt hätte, oder hätte nützen können. Wenn doch nur ein verlornes Menschenleben ein zu verlierendes gerettet hätte, oder retten könnte. Aber was giebt uns auch nur das geringste Recht, dieses zu hoffen: da eine Erfahrung der andern widerspricht, und also die andere zwar widerlegen, aber nicht verbessern kann!

Und dieser Widerspruch der Erfahrungen gilt nicht etwa bloß von einzelnen Heil-Methoden einzelner Krankheiten; nein er gilt von der ganzen Heilkunde und den darin aufgestellten Theorieen. Wenn Hufeland das Brownische System unsicher und gefährlich nennt; so treten sogleich andere gleichberühmte Namen hervor, z. B. der ältere und jüngere Frank, Marcus in Bamberg ꝛc., und bezeugen vor Gott und aller Welt: daß noch nie so wenig Kranke in den Hospitälern gestorben seyen, als seitdem man die Kranken Brownisch zu curiren angefangen habe.

Vielleicht wird man scherzhaft die Foderung: durch Theorie Herr der Empirie zu werden; mit der jenes Scholastikers beim Hierokles vergleichen: Geh,

sprach er zu einem vom Ertrinken Geretteten, ja nicht wieder in's Wasser, als bis du schwimmen gelernt hast. Allein so unklug es seyn würde, ohne Wasser schwimmen lernen zu wollen, eben so unklug würde es seyn, ohne Kenntniß des Wassers in's Wasser zu gehen. Man soll nicht die Empirie von der Theorie trennen, man soll aber noch weniger die Theorie von der Empirie trennen. Wenn der Arzt durch Empirie ohne Theorie klug zu werden sucht, so bleibt er unwissend; wenn er ohne Theorie Empirie praktisch treibt, so wird er schädlich. Er wird, falls er selbst das Object der Anwendung seiner Empirie ist, ein Opfer derselben, so wie es Andere werden, wenn sie es sind.

Wenn man in der RechtsWissenschaft die FundamentalBegriffe von Recht und Unrecht nach Erfahrung, d. i. nach VolksSitten, Observanzen und altem Herkommen, Jahrtausende bestimmte, und noch Jahrtausende bestimmt hätte; so würde man doch nie die Begriffe zur Vollendung haben bestimmen können, weil die Erfahrung nie vollendet ist, und weil man gerade das zur Erfahrung mitbringen muß, was man von ihr lernen will, nämlich die RechtsRegel. Eben so, wenn man in der Medicin die FundamentalBegriffe von Gesundheit und Krankheit Jahrtausende nach der Erfahrung zu bestimmen suchte, konnte man wohl glücklicher seyn, oder zu einer vollendeten Be-

stimmung dieser Begriffe gelangen? Musste man nicht auch hier zur Erfahrung, wenn man von ihr lernen wollte, mitbringen, was man lernen wollte, — nämlich die allgemeine Regel zur Bestimmung des wechselseitigen Verhältnisses beider entgegengesetzten Zustände zu einander, oder den Begriff von Gesundheit und Krankheit überhaupt? Und wenn man ihn nicht mitbrachte, war es wohl ein Wunder, wenn man zwar die verschiednen Wirkungen verschiedner Heil-Mittel auf den menschlichen Körper wahrnahm, aber ohne zu wissen, daß sie so wirken müssen, wie sie wirken? War es ein Wunder, daß man sogar wirklich heilte, ohne zu wissen, wie man eigentlich geheilt habe? So glaubte auch Jupiter einst, er zerschmettere durch seinen Blitz die Eichen, und doch sind nach neuerer Erkenntniß die Eichen selbst die Ursache ihrer Zerschmetterung.

Die Medicinische National-Zeitung für Teutschland hat sich seit einiger Zeit das Geschäft gemacht, die Zeugnisse und Urtheile der berühmtesten Aerzte für und gegen das Brownische System zu sammeln, und gegen einander zu stellen. Was kann hievon das Resultat seyn? als, daß nichts durch diese Zeugnisse weder für noch gegen das Brownische System erwiesen werden kann, weil die Zeugen sich widersprechen, und weil in einer Wissenschaft, in welcher, wie man nach dem obigen

glaubt, sich bis jetzt nichts wissen läßt, auch nichts durch Zeugen erwiesen werden kann.

Was lehren nun alle diese Bemerkungen? — 1) Daß es hohe Angelegenheit sey, die Medicin zum Rang einer wirklichen Wissenschaft zu erheben; 2) daß man nicht durch Fortsetzung empirischer Beobachtungen zu dieser Wissenschaft gelangen könne. Man kann nicht durch Erfahrung zur Wissenschaft hinaufsteigen, wenn man nicht vorher schon die Wissenschaft zur Erfahrung mitgebracht hat oder durch Wissenschaft zur Erfahrung herabgestiegen ist. — Jahrtausende vor dem Copernicus hatte man den gestirnten Himmel beobachtet, und hielt gleichwohl die scheinbaren Bewegungen desselben für die wirklichen. Hatte man also durch dieses empirische Beobachten, wie man doch wollte, zur Wissenschaft der einzig möglichen Bewegung der HimmelsKörper gelangen können? Weil man nicht die Wissenschaft zur Erfahrung brachte, konnte man auch nicht durch Erfahrung zur Wissenschaft gelangen. Ganz den umgekehrten Gang wählte Copernicus. Er bestimmte, freilich nicht willkürlich sondern nach nothwendigen intellectuellen Gesetzen, die allgemeine Theorie der Bewegung der Himmelskörper, brachte also die Wissenschaft zur Erfahrung mit, und wurde so Herr der Erfahrung. — So muß sich ohne Zweifel auch der Arzt, wenn er Herr

der Natur in der Erfahrung seyn will, durch Wissenschaft über die Erfahrung erheben. Kann er das nicht; so hat er nicht nur keine Wissenschaft, sondern er kann sich auch mit Recht nicht zum Kritiker desjenigen erheben, welcher diese Wissenschaft zu haben glaubt.

Es ist daher zu verwundern, wie ein Arzt, wie Hr. Girtanner, der nach der oben angeführten Stelle, so tief und innig den bisherigen elenden Zustand der Arzneikunst fühlt, welcher es eben so lebhaft als deutlich fühlt und einsieht, daß sich in ihr nach ihrer gegenwärtigen Lage nichts wissen lässt; welcher behauptet, daß jeder Arzt das Recht habe, seiner eignen Meinung zu folgen, — wie ein solcher Arzt sich zum Kritiker des Brownischen Systems aufwerfen, und dasselbe widerlegt zu haben glauben konnte. *) Wäre dies wirklich der Fall; so müsste es ja 1) schlechterdings etwas Gewisses in der Medicin schon wirklich geben, wornach diese Kritik hätte angestellt werden, und jenes System widerlegt werden können; und dann hätte 2) auch nicht jeder Arzt das Recht, bloß seiner Meinung zu folgen.

*) Hatte denn Brown nicht auch das allgemein zugestandene Recht seiner Meinung zu folgen? Oder verdiente er vielleicht die Angriffe, weil er unter allen der erste etwas in der Medicin zu wissen glaubte?

* * *

So wichtig die Medicin für die Menschheit ist; so viel liegt sonach daran, daß sie nicht Empirie bleibe, sondern daß sie Wissenschaft werde. Heil also dem Manne, welcher in den neuern Zeiten diesen kühnen Schritt unter mannichfaltigen Anfeindungen mit Enthusiasmus Muth und Beharrlichkeit durch wirkliche HandAnlegung gewagt hat. Er hat Licht in die Finsterniß gebracht. Mit ihm muß eine neue Schöpfung beginnen. Er hat den Weg gezeigt, wie in das ordnungslose Chaos der medicinischen Erfahrungen Licht Ordnung und Zusammenhang gebracht werden kann. Er hat den Weg gezeigt, wie die einzelnen verschiedenen HeilMethoden unter allgemeine physische Gesetze einer allgemeinen HeilMethode zu ordnen, und nach ihr zu beurtheilen sind. Fährt man auf diesem Wege fort; so muß von nun an mehr Uebereinstimmung unter die Repräsentanten der Wissenschaft kommen.

* * *

2.

Eigentliche Prüfung.

„Erregbarkeit, sagt Brown, ist eine nothwendige Eigenschaft jedes lebenden Wesens. Mit ihr beginnt, mit ihr endiget sich das Leben. Wir wissen

„nicht was Erregbarkeit an sich ist; sie mag aber be„schaffen seyn wie sie will, so kommt doch jedem We„sen beim Anfang seines Lebens eine gewisse Menge „oder Energie derselben zu.“ — „Inzwischen müssen „wir uns hierin an die Erfahrung halten, bei That„sachen stehen bleiben, und sorgfältig die schlüpfrige „Untersuchung über die im allgemeinen unbegreiflichen „Ursachen vermeiden.“

Hierin glaubt nun Hr. Girtanner *) einen Wider„spruch gefunden zu haben. „Wir wissen nicht, meint er, was die Erregbarkeit an sich ist, und sollen doch wissen: daß jedem Wesen beim Anfange des Lebens eine gewisse Menge oder Energie zukomme.“ Aller„dings wissen wir das, weil es sich aus dem Begriff eines lebenden Wesens nothwendig ergiebt. Jedes le„bende Wesen muß ein erregbares seyn, weil ein nicht erregbares Wesen kein lebendes seyn würde. Diesem Begriff entspricht, wie natürlich, auch die Erfahrung. Jedes Thier äußert eine solche Erregbarkeit, und füllt mit ihr eine bestimmte LebensPeriode aus.

Allein Hr. Girtanner behauptet: „daß der Brow„nische Begriff der Erregbarkeit ein Begriff sey, der gar keine objective Gültigkeit habe, weil er außer aller Er„

*) Man sehe: Ausführliche Darstellung des Brownischen Systems der praktischen Heilkunde nebst einer vollständigen Litteratur und Kritik derselben von Girtanner 2 B. 1798.

fahrung liege, folglich etwas Hyperphysisches, Uebernatürliches, Uebersinnliches ausdrücke, wovon in der ArzneiWissenschaft gar kein Gebrauch gemacht werden könne." — Zu noch mehrerer Bestätigung beruft er sich auf folgende Kantische Bemerkungen aus den Prolegomenen zu einer künftigen Meraphysik: „Die Natur, materialiter betrachtet, ist der Inbegriff aller Gegenstände der Erfahrung; mit dieser haben wir es hier nur zu thun, da ohnedem Dinge, die niemals Gegenstände einer Erfahrung werden können, wenn sie nach ihrer Natur erkannt werden sollten, uns zu Begriffen nöthigen würden, deren Bedeutung nie in concreto gegeben werden könnte." — Aber auch Brown will ja sein Princip der Erregbarkeit materialiter, d. i. wie sie in der Erfahrung erscheint, betrachtet haben. Er leitet ja ausdrücklich von unfruchtbaren Speculationen über das, was wohl die Erregbarkeit an sich seyn möchte, zurück, weil wir nicht wüssten, was sie an sich sey. Er stimmt also aufs genaueste hierin mit Kant zusammen, wie kann also etwas durch Kant gegen ihn erwiesen werden? Wir erkennen nämlich die Erregbarkeit, wie wir den Körper überhaupt und alle physische Kräfte insbesondere kennen, nicht an sich, sondern wie sie uns in der Erfahrung durch ihre Wirkungen erscheinen. So lernte uns Franklin die Wirkungen der Elektricität kennen, ohne daß er uns gelehrt hätte oder lehren konnte, was die Elektricität wohl, abgesehen von diesen Wirkungen, sey. Und die

Elektricität sollte ein Begriff seyn, welcher nicht objective Gültigkeit hätte? Würde man nicht allen unsern Begriffen von physischen Kräften alsdann objective Gültigkeit absprechen müssen?

„Durch Reiz, sagt Brown, wird die Erregbarkeit zur wirklichen Erregung. Die letztere ist also das Product des Reizes und der Erregbarkeit. Sie giebt das jedesmalige Verhältniß des Reizes zur Erregbarkeit, und der Erregbarkeit zum Reize an. Beide, der Reiz und die Erregbarkeit halten sich im gesunden Zustande das Gleichgewicht. Wird dieses aufgehoben; so entsteht Krankheit. Daher wird die Erregung entweder unter ihre natürliche Gränze erniedriget, oder über ihre natürliche Gränze erhöhet. Das erstere bildet die asthenischen, das zweite die sthenischen Krankheiten. Für die erstern gilt die allgemeine Regel: die verminderte Erregung muß durch einen erhöhten Reiz zu der gehörigen Höhe erhoben werden. Für die zweite gilt die allgemeine Regel: die über die natürliche Gränze erhöhte Erregung muß durch Verminderung des Reizes zu ihrer natürlichen Höhe herabgebracht werden. — Hieraus ergiebt sich eine doppelte HeilMethode, eben so nothwendig wie diese Unterscheidungen selbst, und jeder Kranke kann wissen, wie er geheilt werden könne so

bald er nur weiß: ob Sthenie oder Asthenie die Ursache seiner Krankheit sey. Eine 3te HeilMethode ist nicht möglich, weil es ein Widerspruch seyn würde: daß einer an Sthenie und Asthenie zugleich leiden sollte."

Wer ist wohl, der nicht dieses in seinen Principien eben so einfache als naturgemäße System aller Aufmerksamkeit werth achten sollte? *) Man hat oft dem Stifter desselben den Vorwurf gemacht: daß er manche Krankheiten unter die Classe der sthenischen gesetzt habe, welche offenbar in die Classe der asthenischen zu setzen wären, und umgekehrt. So nothwendig dergleichen Berichtigungen zur Vollendung des Ganzen auch seyn mögen; so können sie doch unmöglich als Einwendungen gegen das System überhaupt gerichtet werden, so lange man nur eingesteht: daß jede Krankheit in eine von beiden Classen nothwendig gesetzt werden müsse. War doch Brown selbst so offenherzig, daß er bei mehrern Krankheiten zu erken-

*) Wenn z. B. die Franzosen dem Brownischen System zum Vorwurf machen: daß man nach demselben in 4 Wochen ein Arzt werden könne; so ist dieses für das System selbst eine ehrenvolle Anerkennung der Simplicität und lichtvollen Deutlichkeit der ersten Principien desselben: obgleich die Behauptung an sich nur zu übereilt ist. Dadurch daß man die ersten Principien eines Systems mit Leichtigkeit überschaut, hat man noch nicht die gehörige Gewandtheit, die Principien selbst allenthalben mit Beurtheilung zu verfolgen und gehörig anzuwenden.

nen gab: er sey ungewiß, ob er sie in die eine oder andere Classe setzen solle. Allein diese Ungewissheiten müssen sich heben lassen; das weiß man mit Sicherheit, sobald man nur überhaupt weiß, daß es kein Drittes geben könne; — und so werden sie denn auch gehoben werden. Noch ehe Franklin aus der Erfahrung wusste: daß seiner Theorie der Blitzableitung die Erfahrung entsprechen werde, wusste er: daß sie ihr entsprechen müsse; er machte den Versuch, und sie entsprach ihr.

Nachdem Hr. Girtanner das Fundament des Brownischen Systems, oder den Begriff der Erregbarkeit widerlegt zu haben glaubt; sucht er auch zu zeigen: „daß die SchlußWeise, oder die Art, wie er aus dem System folgert, in der Heilkunde unstatthaft sey.“ — Warum das? Wenn das erste Princip widerlegt war, hätte denn wohl die SchlußWeise noch besonders widerlegt zu werden bedurft? Stehen und fallen denn nicht die Folgerungen mit dem Princip von selbst? — Da aber das Princip richtig seyn kann, ohne daß die SchlußWeise, wie aus dem Princip gefolgert wird, richtig wäre, so müssen wir auch hier der Widerlegung dieser SchlußWeise unsere Aufmerksamkeit schenken.

„Die SchlußArt, der sich Brown bedient, sagt „Hr. Girtanner, ist die durch Analogie und Indu-

„ction. Nach ersterer setzt man voraus, daß Dinge, „welche in mehrern wesentlichen Stücken übereinkom„men, auch in den übrigen Stücken übereinkommen „müssen. Brown bedient sich dieser SchlußArt häu„fig. Aber diese hat auch von jeher in allen Na„turWissenschaften die größten Irrthümer erzeugt. „Wir kennen nur einen so kleinen Theil der Natur, „sind noch mit so wenigen Gesetzen derselben bekannt, „daß es die größte Vermessenheit ist, alle NaturErschei„nungen aus denselben erklären zu wollen. Wenn „also Brown schließt: das Leben und der Tod sind „ähnliche Erscheinungen bei Thieren und Pflanzen, „folglich müssen auch die Dinge, welche sie verur„sachen, bei Thieren und Pflanzen ähnlich seyn; so „ist dies ein TrugSchluß, den man gar nicht zu wider„legen, sondern bloß zu läugnen braucht."

Nur hüte man sich auf der andern Seite, daß man nicht zu viel läugne. Allerdings sind Leben und Tod bei Pflanzen und Thieren ähnliche Erscheinungen, insofern beide das gemeinschaftliche haben, daß sie organisirte Wesen sind. Beide besitzen die Kraft unorganisirte Materie in ihre Form aufzunehmen, d. i. zu organisirter zu erheben, und sie zu beleben. Der Verlust dieser Kraft oder die Rückkehr der organisirten Materie zur unorganisirten Natur ist auch bei Thieren und Pflanzen dasselbe, und zieht dieselbe Wirkung nach sich, Auflösung der orga-

nisirten Theile. Nur dadurch unterscheiden sich die Thiere von den Pflanzen: daß die erstern nicht bloß organisirte, wie die letztern, sondern auch zugleich animalisirte Wesen sind. Daher steht ihre Organisation unter einem höhern Gesetz, als dem bloßen Mechanismus der NaturGesetze. Ihre Organisation ist bestimmt durch die Gesetze der Animalisation. Daher hängt ihre Erregung, ihr Leben, nicht bloß von äußern Einwirkungen, sondern zugleich von innern SelbstBestimmungen ab — sie können sich selbst erregen und bewegen. Pflanzen und Thiere sind also nicht insofern unterschieden, als sie sich gleich, d. i. organisirt sind, sondern insofern sie sich durch das Hinzukommen der Animalisation ungleich sind. Beide haben eine organische Erregbarkeit, aber die Thiere das Vermögen der SelbstErregung. Der Tod durch Leidenschaft, d. i. durch zu große SelbstErregung, ist bloß Folge dieses Unterschieds. — Man sucht in unserer bisherigen Medicin alles durch Medicamente, d. i. durch Verminderung und Erhöhung der Erregung zu heben, und übersieht nur zu sehr, was für Einfluß die SelbstErregung auf den Gang jeder Krankheit haben soll und haben muß. Wahrhaftig, Psychologie wäre für den Arzt so nothwendig, als alle physikalischen Wissenschaften. Wenn er in dieser Welt erwünschte Wirkungen hervorbringen will; so muß er seine Wirksamkeit auf die sichtbare Welt durch die Gesetze der unsichtbaren zu unterstützen suchen. Ist er

Fremdling in der letztern, so ist er ein Sclave in der ersten.

„Die Induction ist die Art zu schließen, nach „welcher man das, was man von vielen Theilen einer „Gattung erfahren hat, der ganzen Gattung als Ei„genschaft beilegt. Diese SchlußArt ist abermals eine „reiche Quelle von Irrthümern und TrugSchlüssen in al„len NaturWissenschaften. Nun beruht aber der wich„tigste Satz des ganzen Brownischen Systems, nämlich „die Identität, die gleichförmige Wirkung aller Kräf„te, die auf den Körper Einfluß haben, bloß auf In„duction. — Brown behauptet ohne Beweis, Em„pfindung, Bewegung, Thätigkeit der Denkkraft und „Leidenschaften seyen die einzigen beständigen Folgen „der Wirkung der erregenden Kräfte auf die Erreg„barkeit."

Allerdings kann die Denkkraft nicht Wirkung der erregenden Kräfte auf die Erregbarkeit seyn, da sie ja selbst als erregende Kraft auf die Erregbarkeit wirkt. Hier ist also wirklich eine Lücke in dem Brownischen System, welche um so bedenklicher ist, weil dadurch die ganze HeilMethode von neuem unsicher gemacht werden würde. Ein Arzt, nach dessen Meinung der Mensch das Product und der beständige Trabant der Natur ist, von welcher er unwillkürlich gezogen

wird, wird, wie in dem obigen gezeigt worden, sich nie der Natur bemächtigen, und also auch nie mit Freiheit auf sie einwirken können. — Ueberhaupt wird jeder Kenner der neuern Philosophie ohne mein Erinnern bemerken: daß das Brownische System in Bestimmung der Begriffe von Empfindung, Denkkraft, Leidenschaft, wichtiger Ergänzungen bedürfe, und durch die Untersuchungen der neuesten Philosophie auch wirklich erhalten werde. Indem ich also hier das Brownische System vertheidige, vertheidige ich nicht eben alle einzelnen Behauptungen desselben, sondern bloß die oben angegebenen allgemeinen philosophischen Principien desselben, als unwiderlegt, und als werth des künftigen Fortbauens.

Hr Girtanner entgegnet aber auf die obigen Brownischen Behauptungen ganz andere Gründe. „Es „giebt, sagt er, erregende Kräfte, welche einen Mangel an Empfindung verursachen, wie das Opium, erregende Kräfte, welche einen Mangel an Bewegung „verursachen, wie ein Druck auf das Gehirn, erregende Kräfte, welche die Thätigkeit der Denkkraft vernichten, wie wir an der bei bösartigen NervenFiebern „vorkommenden Betäubung sehen.“

Zuerst müssen hier einige unbestimmte Ausdrücke berichtiget werden. Wenn im bösartigen NervenFie-

ber die Denkkraft durch erregende Kräfte vernichtet werden könnte, wodurch sollte sie dann wieder erweckt werden? Etwa durch Medicamente? Aber wie können die wiedergeben, was sie selbst nicht enthalten, die Denkkraft? Würde dann Hr. Girtanner nicht den erregenden Kräften der Medicamente eine Kraft beilegen, welche er ihnen eben absprach? —

Ferner gehört nach dem Brownischen System zwar zu jeder Erregung und Bewegung ein Reiz auf die Erregbarkeit; aber hieraus folgt nicht, daß auch jeder Reiz eine Empfindung und Bewegung hervorbringen müsse. Dieses folgt sehr richtig aus dem Brownischen System von selbst. Erregung und Bewegung ist das Product des Reizes und der Erregbarkeit, und also nicht unmittelbare Folge des bloßen Reizes. Sie findet also nicht statt: a) wenn die Erregbarkeit nicht dem Reize entspricht. Wenn z. B. das zu erregende Wesen nicht auf den Reiz reflectirt, so kann natürlich auch keine Erregung und Bewegung producirt werden. So kann auf zwei Menschen derselbe Eindruck zu gleicher Zeit geschehen, und doch nur bei einem Erregung und Bewegung bewirkt werden. b) Wenn der Reiz der Erregbarkeit widerspricht, daher zu schwach oder zu stark ist. Im erstern Fall erfolgt keine sichtbare Bewegung; im zweiten der Tod, und also auch keine Bewegung. Es

ist hier kein Zusammentreffen der Bedingungen, unter welchen Bewegung möglich seyn und wirklich werden kann.

„Brown behauptet, daß die Wirkungsart aller „erregenden Kräfte eine und dieselbe seyn müsse, und „schließt, weil wir von einigen dieser erregenden Kräfte „wissen, daß sie durch Antrieb wirken, so müssen auch „die übrigen so wirken, und sind also sämmtlich Reize."

Das Verhältniß zwischen Erregbarkeit, Reiz und wirklicher Erregung ist durch die Natur nothwendig bestimmt, und insofern muß jede erregende Kraft auch eine reizende seyn, d. i. als Reiz wirken, weil sie sonst überhaupt nicht wirken, oder eine erregende Kraft seyn könnte. Und so hat der Brownische Schluß: jede erregende Kraft muß eine reizende seyn, d. i. als Reiz wirken, seinen hinlänglichen Grund.

Doch wir kommen nun an das Hauptunternehmen des Hrn. Girtanner, die Hauptpfeiler des Brownischen Systems über den Haufen zu werfen. Es sind nach seiner eignen Angabe folgende philosophische Grundsätze: 1) Keine Wirkung kann länger dauern, als ihre Ursache; 2) dieselbe Wirkung kann nicht verschiedene, noch weniger entgegengesetzte Wirkungen hervorbringen; 3) dieselbe

Wirkung kann nicht aus verschiedenen, am wenigsten aus entgegengesetzten Ursachen entspringen. Bisher haben diese Grundsätze allgemein als Grundsätze alles Wissens überhaupt und als Grundsätze alles physischen Wissens insbesondere gegolten; jeder Erklärung einer natürlichen Erscheinung haben sie zum Grunde gelegen. Sie sind in unserm Innersten durch DenkGesetze hinlänglich begründet: nun unternimmt es auf einmal Hr. Girtanner, diese Fundamente alles menschlichen Wissens unsicher zu machen oder über den Haufen zu werfen, da sie in der Medicin angewendet werden sollen. Allein auch nach diesem Unternehmen steht die Vernunft, wie bei allen ähnlichen, noch unerschütterlich fest, und fragt nicht sowohl: warum alle dergleichen Unternehmungen nie gelungen sind und nie haben gelingen können, sondern welche SelbstTäuschung sie veranlasst habe, oder warum sie unternommen worden sind.

„1) Sehr oft," sagt Hr. Girtanner zur Widerlegung des ersten Satzes, „dauert die Wirkung länger „als die Ursache. Die Kraft muß freilich mit der Wir„kung", welche sie hervorbringt, im genauesten Ver„hältniß stehen. Dieses Verhältniß wird aber nicht „durch die Zeit bestimmt, sondern jede Wirkung ist ein „Product aus der Energie der Ursache und der Zeit „ihrer Thätigkeit. Beispiele von Wirkungen, die läng„er dauern, als ihre Ursache, sind folgende. Ein

„ruhig hangender Pendel wird durch einen kurzen Stoß „in eine lang anhaltende Bewegung gesetzt. Ein Grüb„chen durch einen Druck mit dem Finger kann viele „Jahre lang bleiben. Ein Löffel voll aqua Tophana „tödtet erst nach Monaten u. s. w. Oft dauert aber „auch die Ursache länger als ihre Wirkung, nämlich „in allen Fällen, wo die Ursache eine außerordentli„che Energie hat, so daß sie vermögend ist, alle Ge„genwirkung in kurzer Zeit zu vernichten. Alle hefti„ge Gifte wirken auf diese Weise.“

Alle diese Beispiele beweisen gerade das Gegentheil von dem, was sie beweisen sollen. — Wenn die Zeit der Bewegung eines durch einen Anstoß bewegten Pendels nicht durch die Stärke des Anstoßes bestimmt seyn sollte, warum ist die Bewegung kurzer und länger, stärker und schwächer, je nachdem der Anstoß verschieden war. Ist denn also hier nicht auf das genaueste die Wirkung durch die Ursache bestimmt? Sie würde es aber nicht seyn, wenn, wie Hr. Girtanner will, mit dem Stoß, *etwa wie bei einem durch Ziehen in Bewegung gesetzten Wagen*, auch zugleich die Bewegung aufhören sollte. Aber welcher Physiker, der es einsieht, daß auch hier die Wirkung genau der Ursache entsprechen müsse, kann dieses wohl wollen? Muß sich nicht aus sehr begreiflichen Gründen der freihangende Pendel von allen andern Bewegungen unterscheiden? und würde es nicht

ein Wunder seyn, wenn er sich nicht so unterschiede? Ein Grübchen durch einen Druck mit dem Finger kann allerdings viele Jahre lang bleiben; aber dann ist wohl das Grübchen, seine Größe, Tiefe und Form, aber nicht, wie Hr. Girtanner annimmt, das allmälige Verlöschen desselben, Wirkung eines und desselben Drucks. Eine Ursache, welche zu einer Zeit zwei so entgegengesetzte und sich wechselseitig aufhebende Wirkungen hervorbringen sollte, würde aus sehr begreiflichen Gründen gar keine Wirkung hervorbringen können, würde sich selbst aufheben. Das allmälige Verlöschen des Grübchens ist also offenbar Wirkung einer ganz andern entgegengesetzten Kraft des Körpers, auf welchen eingedrückt worden ist, nämlich seiner Elasticität. Fehlt daher diese Kraft dem Körper; so verlischt das Grübchen nie. Ein Grübchen in Thon eingedrückt bleibt immer; und doch war es mit derselben Finger-Kraft eingedrückt. Wie nöthig ist doch jedem Arzte die bestimmte Unterscheidung zwischen Ursache und Wirkung, und welche Folgen müssen nicht in der Heil-Methode entstehen, wenn sie verwechselt werden? — Ein Löffel aqua Tophana tödtet erst nach Monaten. Aber hieraus folgt nicht, daß die Ursache so lange ohne Wirkung sey, oder daß die Wirkung der Ursache nicht entsprechen müsse. Sie ist immer gewiß nicht ohne Wirkung, aber ihre Total-Wirkung wird nur erst nach Monaten ganz sichtbar. So kann eine Jahreszeit nur nach der andern wahrgenom-

men werden, obgleich die Ursache aller dieser Erscheinungen das SonnenSystem immer auf eine und dieselbe bestimmte Weise wirkt, wie es immer gewirkt hat. Ueberhaupt kennen wir die besondere Wirkungsart der einzelnen Gifte zu wenig, um auf alle Fragen das warum und wie angeben zu können. Streiten sich doch noch die Aerzte über den Begriff von Gift. Das aber wissen wir mit Zuverlässigkeit: daß das natürliche Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung aufgehoben werden würde, wenn sie in Beziehung auf ZeitVerhältnisse anders wirken sollten, als sie bisher gewirkt haben.

2) „Dieselbe Ursache kann verschiedene, ja entgegengesetzte Wirkungen haben. Alles kömmt dabei „auf Umstände, den Grad der Energie, in welchem „die Ursache wirkt, die Verbindung mit andern gleichzeitig wirkenden Ursachen, die Dauer der Wirkung, „die Beschaffenheit des Körpers, auf welchen die Wirkung geschieht, an. Eine kleine Dosis Rhabarber „verstopft, eine große führt ab, eine kleine Dosis „Ipekakuanha stillt Krämpfe, eine große macht Erbrechen."

Aber hieraus folgt nicht, wie Hr. Girtanner will, daß ein und dieselbe Ursache verschiedne und entgegengesetzte Wirkungen habe; denn eben die Verschiedenheit und das Entgegengesetztseyn ist Folge ande-

rer verschiedener und entgegengesetzter Ursachen. Die Sonne scheint z. B. Sommer und Winter, und doch ist es im Sommer warm und im Winter kalt. Die Schwungkraft der Sonne kann, wie jede Schwungkraft, immer nur Wärme hervorbringen, und doch ist es im Winter kalt; aber die Kälte ist nicht Wirkung der Sonne, wie es die Wärme ist, sondern Wirkung anderer ihrer Wirksamkeit entgegenstehender Ursachen. Eben so würde man von der Rhabarber nur alsdann sagen können, daß sie verschiedene Wirkungen äußere, wenn ein und dieselbe Dosis bei ein und demselben Subject bald abführte bald verstopfte, was doch nicht der Fall ist. — Aber woher die Verschiedenheit der Wirkungen bei der Verschiedenheit der Dosen, wenn die Rhabarber an sich doch immer als Reiz wirken soll? Bei dem natürlichen motu peristaltico ist das Verhältniß zwischen Erregbarkeit, Reiz, und wirklicher Erregung fest bestimmt. Der Reiz entspricht immer auf dieselbe Weise der Erregbarkeit, und die Erregbarkeit dem Reize, daher bleibt die Wirkung, die wirkliche Erregung, sich immer gleich. Soll nun dieses Gleichgewicht durch eine sogenannte Abführung gehoben werden; so kann dieses nicht durch einen zu kleinen Reiz geschehen, denn ein solcher wirkt zwar als Reiz auf die Erregbarkeit, und weil ihm als einem fremden äußern Reiz widerstanden wird, und widerstanden werden muß, so hindert er wohl auf einige Zeit die natürliche Erregung, oder er adstrin-

girt und verstopft; aber er kann keine größere Erregung veranlassen, als wirklich ohnedies statt zu haben pflegte, daher kann er nicht abführen. Soll nun dieses geschehen, so muß der Reiz durch Vermehrung der Dosis zu dem gehörigen Grad erhöhet werden.

3) „Dieselbe Wirkung kann aus verschiednen, so„gar aus entgegengesetzten Ursachen entstehen. Alles „kommt auch hier auf Umstände an. Was ist entge„gengesetzter als Wärme und Kälte? Dennoch brin„gen beide, selbst nach Brown, einerlei Wirkung her„vor. Beide verursachen im Uebermaß Schlaffheit „der Gefäße und Brand.“

Wärme und Kälte bringen dieselbe Wirkung hervor, weil sie beide als Reiz wirken, also weil sie beide hierin gleich sind. Wie folgt denn nun hieraus: daß eine Wirkung aus verschiedenen und entgegengesetzten Ursachen entstehen könne?

Noch sagt Hr. Girtanner, ist hier eines wichtigen BrownischenTrugSchlusses zu gedenken, den Hr. Eschenmeyer in seinen Sätzen aus der NaturMetaphysik entdeckt hat: — „Erregung, sagt er, ist ein Pro„duct aus einem Reiz in die Erregbarkeit. Jede thie„rische Aeußerung ist ein solches Product. Das Da„seyn eines einzelnen Factors bestimmt daher gar „nichts, sondern nur das Product beider. Diese gel-

„ten bloß weil sie ein WechselVerhältniß haben. Nun „kann aber die Summe der Erregung weder vermin„dert noch vermehrt werden, weil mit dem Wachsen „des einen Factors der andere abnimmt. Mithin ist „in dieser Rücksicht gar kein Unterschied zwischen Sthe„nie und Asthenie, ohnehin da die Hypothese verlangt, „daß es ganz gleichgültig sey, wie die einzelnen Facto„ren Reiz und Erregbarkeit gegen einander ausge„tauscht werden. In der ganzen Brownischen „GradTabelle ist daher nichts als Gesundheit ausge„drückt, denn die Summe der Erregung bleibt sich im„mer gleich, und kein anderes Mißverhältniß lässt sich „daraus folgern. Wir sind daher genöthiget, bei „einer gleichen Summe von Erregung ein Mißver„hältniß aufzusuchen, und dies lässt sich in nichts an„ders setzen, als in die Partialität der Reize und der „Erregbarkeit gegen die TotalSumme von beiden, „welches beides aber nothwendig in dem System des „Lebens gedacht werden muß."

Nach Brown kann die Erregbarkeit nicht von außen her gegeben, also auch nicht der Quantität nach von außen her vermehrt oder vermindert werden. Sie ist ein bestimmtes Vermögen, eine mit dem Leben beginnende organische Kraft. Aber hieraus folgt nicht, daß sie nicht von außenher gestärkt oder geschwächt werden könne. Eben so entsteht zwar durch den bloßen Reiz oder durch die bloße Erregbarkeit keine wirk-

liche Erregung, weil zu dem Facit auch die Factoren nothwendig vorausgesetzt werden. Aber woraus folgt denn: daß mit dem Wachsen des einen Factors der andere abnehmen, und so das Facit, die Erregung sich immer gleich bleiben müsse? Muß nicht ein starker Reiz auf eine geschwächte Erregbarkeit eine größere Erregung wirken, als derselbe Reiz auf eine ungeschwächte gewirkt haben würde? Und so auch umgekehrt? Eben so läßt sich im angenommenen zweiten Fall wohl einsehen, warum die Erregung, nicht aber warum der zweite Factor abnehmen solle. — Endlich setzen zwar ein großer Theil der innern Bewegungen, z. B. die Circulation der Säfte, welche unwillkürlich von selbst auch im Schlaf erfolgen, ein nach beständigen Gesetzen bestehendes Verhältniß zwischen Erregbarkeit, innerm Reiz, und innerer Erregung voraus. Aber hieraus folgt nicht, daß dieses Verhältniß z. B. durch Anhäufung einen größern Reiz machender Schärfen, oder auch durch Schwächung der Erregbarkeit, aufgehoben werden könne, und daß Sthenie und Asthenie nicht hieraus begreiflich wären.

„Eine Menge Erscheinungen im gesunden und „kranken Zustand, schließt Hr. Girtanner, lassen sich „nach dem Brownischen System gar nicht befriedigend „erklären. Wie wäre es auch möglich, daß aus un„richtigen und erschlichenen Principien richtige Erklä-

„rungen der NaturErscheinungen gefolgert werden könnten.“

Auch ohne unsere Bemerkung verstehen nun die Leser von selbst, wie diese absprechenden Behauptungen zu verstehen sind. Ob gültige praktische Erfahrungen gegen das Brownische System gemacht worden sind? soll zu einer andern Zeit durch eine eigne Prüfung untersucht werden. Unsere Leser aber mögen nun von selbst urtheilen, ob es wahr ist, was ein Rec. behauptete: „daß sich die Kritik des Hn. Girtanner mit aller Kraft der Wahrheit dem Brownischen System entgegenstemme.“?!

III.

Ueber das Problem der Erziehung.

Einleitung.

Man hat es in unserm systemreichen Zeitalter unter andern auch nicht an systematischen Bearbeitungen im Felde der Erziehung fehlen lassen. Diese mussten aber so lange höchst verschiedenartig und unbefriedigend ausfallen, als die in ihnen enthaltenen Ideen sich nicht nach dem Wesen, das erzogen werden sollte, bequemten, sondern umgekehrt das erziehungsbedürftige Wesen wohl in die Ideen, die man sich über die Erziehung, von ihm selbst ganz unabhängig, gebildet hatte, hineinpassen musste. Von einem analytischen Begriffe der Erziehung ging man grösstentheils aus, schwang sich mit Hülfe seiner auf eine gewisse Höhe der Abstraction, fand auf dieser Höhe etwas, das man die Idee der Erziehung nannte, und in dieser

Idee war immer Raum genug, um irgend eine beliebige Theorie nach Bequemlichkeit in sie einzulogiren; derjenigen Abirrungen nicht zu gedenken, die aus gewissen einseitigen Ansichten, aus Versuchen, den Menschen zum Bürger, Staatsmann, Künstler ꝛc. zu erziehen, sich nothwendig ergeben mussten.

Ohne uns auf eine nähere Sichtung und Beurtheilung dieser Theorieen einzulassen, (denn es ist gemeiniglich ein sehr unersprießliches Geschäft, unvollkommen gelöste Aufgaben dem anatomischen Messer der Kritik zu unterwerfen) bemerken wir nur noch, daß nach ihnen der Mensch, dem die Erziehung angedeihen sollte, gewöhnlich schon als Mensch völlig in Bereitschaft stand, und nur noch auf die kunstreiche Hand wartete, die sichs angelegen seyn lassen würde, eine der erprobten und beliebten Theorieen auf ihn überzutragen, und ihn dadurch zu einem besondern Menschen zu modificiren. Allein wer sieht nicht, daß man hier den Menschen willkürlich auf einen Standpunkt setzte, wo er als Mensch sich schon entwickelt haben musste? Und was berechtigt uns, es als so ganz gleichgültig anzusehen, in welcher LebensPeriode wir unsere ErziehungsGrundsätze auf ihn anwenden wollen? Dadurch, daß man sich dem Geschäfte der Erziehung vernünftiger Weise erst dann unterziehen zu können meinte, nachdem das VernunftWesen im Verhältnisse mit den es umgebenden höher gebildeten Ver-

nunftWesen sein menschliches Bewusstseyn schon entwickelt haben musste, übersah man die Gesetze, welche dem Erzieher die Erforschung der Möglichkeit der Entstehung des Bewusstseyns in ihm vorschreibt. Denn die erste und wichtigste Frage, die sich uns bei der Errichtung eines Lehrgebäudes der Erziehung darbietet, ist unstreitig diejenige, an welche am wenigsten gedacht worden ist, nämlich die: wie gelangt das kleine junge Geschöpf, das von Menschen geboren ward, zum ersten deutlichen Bewusstseyn seiner selbst, d. h. zu menschlichen, über die Thierheit erhabnen Eigenschaften? — Wenn daher diese Eigenschaften in ihm ohne besonderes, geflissentliches Hinzuthun des systematischen Erziehers, im Umgange mit den Wesen, zu deren Bildung es sich erheben soll, wie die Erfahrung lehrt, von Zeit zu Zeit von selbst emporkeimen, so muß wohl die Erziehung als Kunst der Art und Weise, wie sie sich hier als Natur äußern, auf der Spur nachgehen, und was sie auf diesem Wege entdeckt, sich zur Richtschnur ihres eignen planmäßigeren Verhaltens nehmen. Darüber, daß sich in den Menschen nichts einimpfen lasse, was nicht schon als Anlage in ihm enthalten ist, und daß alle Erziehung bloß das EntwickelungsGeschäft schon vorhandener Anlagen und Fähigkeiten übernehmen könne, ist man zwar unter sich einig geworden. Aber man scheint diesen an sich richtigen Gedanken viel zu eingeschränkt gefasst und mit einer neuentdeckten Wahrheit — wie

es oft der Fall ist — sich alter Irrthümer schuldig gemacht zu haben, wenn man ihre Entwicklung erst dann übernehmen wollte, nachdem sie sich der kunstmäßigen Behandlung lange voraus mehr oder weniger dunkel mit dem Bewusstseyn zugleich entwickelt hatten, ohne zu bedenken, daß und wie sie sich entwickelt haben möchten. Will man die Principien der Erziehungs-Wissenschaft ganz erschöpfen, und nichts als ausgemacht voraussetzen, was einer ausführlichen Ableitung bedarf, so muß man mit dem Menschen, auf den die Erziehung abzwecken soll, durchaus bis auf den Punkt zurückgehen, wo er noch gar nicht als Mensch zu betrachten ist, und die Frage untersuchen: wie macht man aus dem der Menschheit bloß fähigen Wesen einen wirklichen Menschen?

Welcher denkende Mann sollte auch nicht oft bei sich versucht werden, darüber zu reflectiren: wie ists möglich, daß das kleine, unbehülfliche Wesen, das mir jetzt auf allen Vieren vor den Füßen kriecht, nach etlichen Jahren durch liebenswürdige Naivetäten mir oft meine mit Mühe erworbenen pädagogischen Grundsätze verrücken, — sich selbst unbewusst, durch seine unschuldigen Naturäußerungen die Handlungen der Erwachsenen beschämen, etliche Jahre später durch curiose Fragen den Verstand seines pedantischen Lehrers verwirren, und die fernern Jahre hindurch den Grund zum künftigen thatenreichen Manne legen kann, der,

wenn ihn Glück und Umstände begünstigen, dem Lauf der Begebenheiten seines Zeitalters eine neue Wendung und der Denkart einer halben Welt eine veränderte Richtung anzuweisen im Stande ist?

Das Interesse für eine solche Untersuchung zu beleben, liegt mit in dem Plane gegenwärtigen Aufsatzes. Die Absicht desselben geht besonders dahin, zu zeigen, daß schon durch die erste vernünftige Einwirkung auf das seiner VernunftAnlagen noch nicht mächtige VernunftWesen dem Pädagogen die Gesetze der Erziehung dictirt werden, und daß im Fortgange der Erziehung weiter nichts gethan, als bloß nach Maßgabe der ersten Einwirkung fortgewirkt wird.

I.

Nothwendigkeit der Annahme einer äußern Einwirkung auf das bewusstlose VernunftWesen.

1. Das VernunftWesen ist ein mit Bewusstseyn thätiges; denn es ist nicht nur thätig überhaupt, sondern es schaut sich auch in seiner Thätigkeit als thätig sich verhaltend an. Es ist in der Thätigkeit unmittelbar seiner als eines thätigen sich bewusst. Thätigkeit eines VernunftWesens und eine mit Bewusstseyn verbundne Thätigkeit sind ganz gleichbedeutende Ausdrücke.

Aber dieses unmittelbare Bewusstseyn seiner in der Thätigkeit kommt ihm nur in so fern zu, als die Thätigkeit selbst unmittelbar auf das VernunftWesen gerichtet ist; nun giebt es aber außer dieser unmittelbaren Thätigkeit des VernunftWesens auf sich selbst auch noch eine Thätigkeit auf Gegenstände außer ihm, also findet die Beziehung dieser Thätigkeit auf sich selbst nur vermittelst der Gegenstände, auf welche sie gerichtet ist, statt. Diese Beziehung bewirkt daher ein mittelbares Bewusstseyn und geschieht nach vollendeter Thätigkeit durch eine Reflexion des VernunftWesens als Subject auf sich als Object der Reflexion. Denn während der Dauer der Thätigkeit kann das VernunftWesen darum nicht auf sich reflectiren, weil jede Reflexion auf sich, während die erstere im Gange ist, so lange ein Abstehen von aller Thätigkeit, eine Unterbrechung derselben erfodern würde, als über sie wirklich reflectirt wird. Denn das Subjective ist bei der Thätigkeit auf fremde Gegenstände im Objectiven, welches hier außerhalb des Erstern liegt, gleichsam verloren, es muß daher aus dieser Thätigkeit zu sich selbst zurückgekommen, in sich reflectirt seyn, um sich seiner bewusst werden zu können. Eben desshalb heißt diese Art des Bewusstseyns Reflexion.

In gewissen Thätigkeiten also wird sich das VernunftWesen seiner durch Anschauung seiner

selbst, in gewissen andern durch Reflexion auf sich, bewusst. In den Erstern ist nicht viel zu unterscheiden, denn Subject und Object der Thätigkeit sind Ein und dasselbe VernunftWesen, sie fallen beide mit dem Anschauenden als identisch zusammen; in den letztern aber ist Subject und Object der Thätigkeit durchaus verschieden und nur Subject und Object der Reflexion ist das mit sich selbst einige Vernunftwesen. Dies giebt der letztern Art von Thätigkeit einen eigenthümlichen Charakter, den wir näher untersuchen wollen. Er setzt aber eine genauere Erörterung dessen, was die Reflexion selbst unter sich begreift, voraus.

Nach dem Gesetze der Reflexion finde ich mich durch die Reflexion in mir selbst getheilt, indem ich auf eine selbst von dem gemeinsten Blick deutlich wahrzunehmende Weise das Bewusstseyende als Subject von dem, dessen jenes sich bewusst ist, als Objecte, obgleich ich durchaus immer Eines und Dasselbe bin, unterscheiden kann. Diese Unterscheidung ist für die ganze Philosophie von weit größerer Wichtigkeit, als man dem ersten Anscheine nach meinen sollte. Unter andern gewährt sie uns auch den Vortheil, daß man ohne Bedenken das Ich immer in dreifacher Hinsicht betrachten kann, einmal als Subject, dann als Object einer gewissen Reflexion, weil es sich selbst durch die Reflexion in diese zwei verschiedene Bestandtheile zerlegt, dann aber auch beide als in Vereini-

gung gedacht, weil das Ich als solches, so mannichfaltige Eigenschaften, Thätigkeiten ꝛc. es sich auch in jenen Hinsichten beilegen mag, denn doch immer nur Eines und dasselbe seyn und bleiben kann. In sofern nun das Ich in sich, als Object oder Reflexion, nichts findet, was ihm nicht als Ich also zugleich als Subjecte des Bewusstseyns zukäme, und umgekehrt von sich, als Subjecte der Reflexion, nichts aussagen kann, was nicht dem ganzen Ich, also auch dem Ich als Objecte des Bewusstseyns zugeschrieben werden müsste, so kann man dieses Verhältniß des ganzen Ich zu sich selbst sehr füglich das Verhältniß der WechselWirkung benennen.

Das Wesentliche dieser WechselWirkung ist eine gleiche Bestimmung des Subjectiven durch das Objective und des Objectiven durch das Subjective vermittelst einer absoluten Vereinigung beider im VernunftWesen; denn so wie dieses durch die Reflexion in ein Entgegengesetztes sich theilt, so vereinigt es sich auch wieder bei genauerer Ansicht dieser Reflexion in ein mit sich selbst harmonisches Ganze, weil das, was durch sich selbst getrennt ist, auch durch sich selbst wieder verbunden werden kann. Diese Verbindung aber ist nur durch wechselseitige Bestimmung der Entgegengesetzten möglich. Nun ist sich das VernunftWesen seiner in der letztern der oben angezeigten Thätigkeiten nur durch Reflexion bewusst,

es kann sich seiner also nicht anders als durch eine WechselWirkung mit sich selbst bewusst werden. Nur aus jener fortgesetzten Thätigkeit des VernunftWesens entspringt ihm eine immer grössere Fertigkeit und Leichtigkeit im Handeln, die man auch wohl Bildung nennt; die Bildung des VernunftWesens findet daher auf keine andere Weise als durch eine WechselWirkung desselben mit sich selbst statt. Was auch immer von aussen zu ihrer Beförderung geschehen mag, seine Bildung verdankt es schlechthin sich selbst, denn so wie es aus sich selbst nie heraustritt, so gelangt auch nie Etwas in dasselbe hinein, es sey denn, daß es sich dasselbe aneigne.

Daß es das, was es ist, durch sich selbst ist, erklärt sich nur aus der WechselWirkung. Denn auf eine Einwirkung erfolgt, wenn das Subjective nicht auf das Objective reflectirt, und so das VernunftWesen mit sich selbst in Wechsel tritt, nichts als etwa ein leidiges verhasstes Gefühl der Einwirkung, durch welches sie unanerkannt zurückgewiesen wird.

2. Mit dem mittelbaren Bewusstseyn, mit der Reflexion des Subjects auf sich als Object, hebt also eine ursprüngliche WechselWirkung des VernunftWesens mit sich selbst an. Diese käme ihm nicht zu, wenn es ein bloß thätiges wäre, ohne auch ein Reflectirendes zu seyn; denn sie kommt ihm nur inso-

fern zu, als es sich in gewissem Sinne auch als nicht thätig, sondern als leidend setzt, gegen eine gewisse andere Thätigkeit aus sich selbst. Nicht nur jene unmittelbare Thätigkeit des VernunftWesens auf sich selbst schlösse den Begriff aller WechselWirkung aus, auch in der auf Gegenstände außer ihm gerichteten Thätigkeit könnte man diese WechselWirkung nicht gelten lassen, wenn die Thätigkeit nicht mit Reflexion begleitet wäre. Wir haben uns hierüber bestimmter zu erklären.

Während der Thätigkeit im Handeln wird der Gegenstand, den ich behandle, immer inniger mit mir als Subjecte der Thätigkeit vereinigt, ich ziehe ihn gleichsam aus einer fremden Region in die meinige herüber und mache ihn so zu meiner subjectiven Welt; durch diese allmälige Versetzung der AußenWelt in die Meinige wird die Sphäre meiner Ichheit erweitert. In diesem Handeln befindet sich das endliche Wesen außer aller Reflexion auf sich und den Gegenstand seiner Thätigkeit, es ist, (soviel wir bis jetzt einsehen) in und mit dem Gegenstande nur thätig, und geht damit auf nichts geringeres aus, als allen Unterschied zwischen Objectivem und Subjectivem gänzlich aufzuheben und das Erstere dem letztern anzueignen. In der WechselWirkung aber ist von einer gleichen Bestimmung des Subjectiven durch das Objective, und umgekehrt, die Rede. In der Thätigkeit hingegen soll

alles Objective nur bestimmt werden durch das Subjective, folglich ist dieses das hervorragende Princip; dort aber soll gar kein Princip, sondern durchgängige Gleichheit in der Bestimmung des Einen durch das andre seyn. Die Thätigkeit allein also erklärt uns die WechselWirkung nicht.

Aber mit geendeter Thätigkeit tritt auch wieder die Reflexion des VernunftWesens auf sich ein und das vorhin SubjectivThätige, worauf sie gerichtet ist, wird ihr eben dadurch ein Objectives, Ruhendes. Es misst sich in der Reflexion zwar alle subjective Veränderung, die durch die Thätigkeit herbeigeführt wurde, bei, legt sie aber zugleich als ein mit Mühe errungenes Eigenthum ruhig in sich nieder. Dies verändert nun selbst wieder die Beschaffenheit jener subjectiven Veränderung, indem sie eben dadurch ein Objectives wird, in dieser Objectivität gleichsam erkaltet, und alle subjective Wärme allmälig verliert. Sie kommt daher in dieser Gestalt dem VernunftWesen selbst nur als einem Objectiven zu.

Der mit ihr unzertrennlich verbundene gesammte Zustand des ZeitWesens schwebt als Objectives, der Natur des VernunftWesens Angehöriges, der auf die Thätigkeit erfolgenden Reflexion als ihr Object vor, und unmerklich ist in ihr an die Stelle des vorhin in der Thätigkeit Subjectiven ein neues Subjective, das Sub-

ject der Reflexion getreten. Mit dem Zustande überhaupt ist zugleich das vorhin Thätige und nunmehr in Ruhe Uebergegangene Object der Reflexion, deren Subjectives sich jenem Objecte gegenüber stellt. So lange nun bloß reflectirt wird, stehen diese beiden als von einander gänzlich verschieden einander gegenüber. Folglich hat es mit dem Subjecte der Reflexion eine ganz andere Bewandtniß, als mit dem Subjecte der Thätigkeit. Das letztere sucht allem Objectiven ein Ende zu machen, jenes will, daß der Unterschied beider so lange fortdaure, als in der Reflexion angehalten wird; jenes wirkt ein auf das Objective, dieses beharrt bloß in der Betrachtung desselben — dort ist also das Objective bestimmt durch das Subjective, hier hingegen ist das Subjective bestimmt durch das Objective.

Die Reflexion ist aber nicht nur Reflexion auf die vorübergegangene Thätigkeit und auf das VernunftWesen, insoweit es diese Thätigkeit geendet hat, sondern auch auf eine Thätigkeit, mit der das VernunftWesen allernächst sich weiter bestimmen, und auf das VernunftWesen, insofern es zu dieser Thätigkeit übergehen will. Die Reflexion verbindet im gegenwärtigen Momente einen vergangenen und künftigen Zustand und schwebt zwischen beiden Zuständen in der Mitte. In Bezug auf die verflossene Thätigkeit ist das Subjective bestimmt durch das Objective: wie werden sich nun beide gegen einander verhal-

ten in Bezug auf die nächstfolgende Thätigkeit? — In der Reflexion wird über diese Thätigkeit gedacht, über Zweck, Richtung und Mittel zur Erreichung des Zweckes der Thätigkeit berathschlagt, verschiedene Arten zu handeln und die Sache gehörig anzugreifen werden im voraus versucht; es wird also zum Behufe der erfolgenden Thätigkeit in Gedanken gehandelt, und, da jedes Handeln eine Bestimmung des Objectiven durch das Subjective ist, so wird auch in der Reflexion das Objective (der nächstfolgende Zustand des ZeitWesens) bestimmt durch das Subjective. Also finden sich nur in der Reflexion jene beiderlei Bestimmungsarten, die wir in der WechselWirkung gelten lassen mussten, und nur im Reflectiren tritt das VernunftWesen in WechselWirkung mit sich selbst.

In dem Theile der Reflexion, in welchem das Subjective bestimmt ist durch das Objective, findet sich das VernunftWesen gebunden; denn es kann seinen Zustand nur so auffassen, wie es ihn findet: in dem auf die nächstfolgende Thätigkeit gerichteten Theile der Reflexion, wo umgekehrt das Objective durch das Subjective bestimmt wird, findet es sich frei; denn es kann unter unendlich mannichfaltigen Zuständen, die ihm als freiem Wesen für die Zukunft obschweben, wählen, welchen es will. Gleichwohl kann es ihm als vernünftigem Wesen nicht gleichgültig seyn, wie es in der Reihe der auf einander folgenden Zustände

wechseln und zur Thätigkeit sich bestimmen will. Es kann also vernünftiger Weise auf dem Standpunkte, auf welchem es nach geendeter Thätigkeit in der Reflexion sich erblickt, unter allen möglichen Bestimmungen nur zu Einer gewissen andern Bestimmung, die ihm in der Annäherung zur Vollendung die zweckmäßigst gewählte scheint, übergehen wollen. Daher hat jeder gegenwärtige Zustand und jede für den Moment geschlossene Thätigkeit den entschiedensten Einfluß auf die nächstfolgende und in der freien Wahl für künftige Unternehmungen sieht sich das VernunftWesen bestimmt durch die ganze vorweggegangene Reihe geschehener Handlungen. Die Reflexion ist es, der das alles zu bedenken und zu überlegen obliegt; in ihr ist also eine vollkommne WechselBestimmung, denn das Subjective wird in ihr nicht nur bestimmt durch das Objective und dieses umgekehrt durch jenes, sondern auch so bestimmt, daß das VernunftWesen als ein in sich vereintes, selbstständiges Ganzes erscheint.

3. Kehren wir mit dieser Ansicht der Reflexion zu der Thätigkeit zurück, die aus einer solchen Reflexion erfolgen soll, so erkennen wir auch in ihr das Bild der WechselWirkung des VernunftWesens mit sich selbst, die wir in der Reflexion anzunehmen uns genöthigt sahen.

Diese Thätigkeit ist eigentlich bloß die reale Ent-

wicklung der in der Reflexion involvirten idealen Bestimmungen, wie eine aus der andern folgerecht hervorgeht. Denn es wird nur gehandelt nach Maßgabe der der Thätigkeit vorausgegangenen Reflexion. Nun finden sich in ihr in Bezug auf die Thätigkeit die beiden so eben angegebnen Bestimmungsarten; diese fließen also aus der Reflexion in die Thätigkeit selbst über, und der ganze Unterschied ist eigentlich nur der, daß diese Bestimmungen hier empirisch und äußerlich dargestellt werden, da sie hingegen dort bloß innerlich entworfen und in den Plan aufgenommen worden waren. Da aber ohne Unterbrechung und also ohne Reflexion continuirlich gehandelt wird, so kann das VernunftWesen der wechselseitigen Bestimmungen unmöglich im Handeln sich bewusst seyn, ob es sich gleich derselben in der die Handlung bedingenden Reflexion bewusst war. Diese Handlung aber führt wieder einen neuen Zustand in ihm herbei, der sich ihm nach ihrer Beendigung in der darauf gerichteten Reflexion als eine Bestimmung des Subjectiven durch das Objective präsentirt, einen bedeutenden Fingerzeig für die freie Thätigkeit, die ihm von nun an bevorsteht, enthält, die Bestimmung seiner als Objectiven durch das Subjective bedingt, und dadurch eine wechselseitige Beziehung beider Bestimmungen auf einander ihm zur nothwendigen Aufgabe macht. — So pflanzt sich der Kreisgang nothwendiger Bestimmungen durch einander von Thätig-

keit zur Reflexion, von dieser wieder zur Thätigkeit, und so in's Unendliche fort.

4. Aus dem Bisherigen erhellt, daß, nachdem das VernunftWesen sich nur einmal zur Reflexion erhoben hat, alles Subjective in ihm einfließt auf das Objective, und alles Objective auf das Subjective, denn eben hierin besteht das Wesentliche der WechselWirkung. Dies geschieht aber im Bewusstseyn durch eine Reflexion, es geschieht also mit Freiheit für das Bewusstseyende. Alle daraus entstehende Zunahme an Bildung ist also eigentlich bloß erhöhter, fertigerer Gebrauch der Freiheit. Freiheit aber üben wir aus gegen die Natur als das ihr entgegengesetzte Object; folglich werden wir durch den Zuwachs an Freiheit unserer Natur immer mächtiger, und dadurch, daß wir diese immer mehr in unsere Gewalt bekommen, gewinnen wir hinwiederum an Freiheit, denn das Subjective wird auch bestimmt durch das Objective. Daher kann nichts ein Gewinn für das Ich als ein Freies, als Subject, seyn, was nicht auch reiner Gewinn für dasselbe als Natur, als Object der Reflexion wäre; hier liegt die Einsicht in die Möglichkeit einer Zunahme an Bildung im Allgemeinen.

So mechanisch unabänderlich wir uns daher, wenn wir wollen, den WechselGang der Bildung und den gegenseitigen Einfluß des einen Theils des in sich

getrennten VernunftWesens auf den andern denken können, so findet er doch nichts weniger als durch einen sinn- und gedankenlosen Mechanismus statt, sondern nur insofern ihn das VernunftWesen anerkennt und mit Freiheit die mancherlei Bestimmungen in sich aufnimmt; denn es könnte sie auch mit freiem Entschlusse aufheben und dadurch dem GleichGewichte seiner Kräfte Eintrag thun.

Alle Bildung und Vervollkommnung geht mithin in der Reflexion nicht bloß vom Bewusstseyenden aus, sondern gehört auch nur dem Bewusstseyenden, Subjectiven an, und (es sey mir erlaubt, von diesem Gedanken gleich eine bestimmtere Anmerkung zu machen) wir arbeiten nicht an unserer Bildung, um in objectiver Hinsicht vollkommen zu werden, sondern indem wir uns nur als Subjecte unsrer Thätigkeit immer thätiger verhalten, erfolgt jene objective Bildung von selbst; objective Bildung um ihrer selbst willen gesucht widerspricht nicht nur dem Wesen der Vernunft, sondern verfehlt auch ihres Zweckes. Denn alle Bildung geht vom Handeln, vom wirklichen, thätigen Leben aus, nicht aber von der Schule; sollte sie auch nur darum an der Verfeinerung und Veredlung unserer NaturKräfte arbeiten, um dadurch zum wirklichen Handeln, zum Leben vorzubereiten. Dazu findet gar keine Vorbereitung statt, als eine solche, die selbst mit einem Handeln beginnt. Der Unterricht bil-

det nicht den Menschen, sondern der zum Menschen, also zum thätigen, handelnden Wesen, gebildete Mensch findet eben in dieser Art von Bildung seinen Unterricht, oder, welches dasselbe heißt, der Unterricht erzieht nicht, sondern die Erziehung ertheilt den Unterricht.

5. Es ist wesentlicher Charakter der durch WechselWirkung beförderten Bildung, daß sie nicht einseitig ist, sondern sich nothwendig über das Ganze Ich verbreitet, und eben darum den Namen Bildung verdient. Jede Bildung für das VernunftWesen als Subjectives ist, wenn sie nur wahre Bildung ist, zugleich Bildung für dasselbe als Object, Gewinn an Freiheit, zugleich immer Gewinn an Naturfertigkeit; und diese enthält wieder den Grund zu mehrerem und umfassenderem Gebrauche jener. — Unmittelbar aber werden wir uns der Bildung und Vervollkommnung unserer Natur nie bewusst, sondern nur mittelbar dadurch, daß wir uns von ihr weniger belastet fühlen, unserer Freiheit mehr Herren und Meister werden, und nun einen richtigen Schluß von unserer freiern Thätigkeit auf die objective Vervollkommnung unserer Natur machen.

6. So wie sich die Bildung nothwendig über das ganze Wesen erstreckt, so schreitet sie auch im beständigen WechselGange des VernunftWesens mit sich

selbst in seinen verschiedenen Beziehungen ohne Unterbrechung in's Unendliche fort. Von ihr sollte man eigentlich nie sprechen wie von etwas Ruhendem und unthätig Vorhandenem, sondern inwiefern sie in diesem Wechsel ohne Stillstand thätig ist und durch diese Thätigkeit immer größern Spielraum gewinnt. Bildung *ist* nicht, sondern sie *wird*. Fassen wir aber das VernunftWesen auf irgend einer Stufe derselben, und nehmen es mit sich getheilt wie es sich selbst in der Reflexion theilt, so gilt ein gleicher Grad an Bildung von ihm als Subject und Object dieser Reflexion betrachtet. Seine Bildung ist in ihm als Subjecte so weit gerückt, als wir sie in ihm in objectiver Hinsicht vorgerückt finden.

Man kann nämlich um jener Reflexion willen die Bildung selbst in zwei verschiedene Bestandtheile zerlegen, und die Bildung an ihm als Subjecte von der Bildung an ihm als Objecte unterscheiden; und da findet sich vermöge der WechselWirkung, in der sie heranwuchs, daß die Bildung, die ihm als Subjecte zukommt, genau so hoch sich beläuft, als diejenige, die wir ihm in objectiver Hinsicht zuschreiben mögen. Denn nie kommt, nach dem obigen, dem Einen ein Augment von Bildung zu, das nicht auch mittelbarer Weise dem Andern zu statten käme. So halten sich die beiderlei BildungsArten von Stufe zu Stufe das Gleichgewicht; subjective Bildung oder *Vernunftthä-*

tigkeit ist gleich der objectiven Bildung oder NaturFertigkeit; so muß es sich verhalten, wir mögen das VernunftWesen auf einer Stufe der Vervollkommnung betrachten auf welcher wir wollen.

Der Begriff der WechselWirkung schließt daher nothwendig auch den Begriff der gleichen Bildung der Natur- und VernunftKräfte in sich, denn nur durch diesen ebenmäßigen StufenGang ist das VernunftWesen seiner Freiheit wirklich versichert und seiner Natur einzig mächtig. Wäre die erstere überwiegend über die letztere, so könnte es zwar scheinen, als ob eben dadurch die Freiheit gewonnen hätte: aber auch sie erkennt bescheiden ihre Gränzen und Gesetze; dadurch aber wäre der Grund zur Ueberschreitung ihrer Gränze, zur Uebertretung ihrer Gesetze gelegt, sie würde, weil sie den ihr angewiesenen Grund und Boden unangebaut findet, dadurch nur seitwärts auszuschweifen verleitet werden, welches nothwendig die Natur des VernunftWesens beeinträchtigen, also auch der Freiheit mittelbar schaden würde. Umgekehrt, wenn die Natur überwiegend wäre, so würde sie nur die von der Freiheit ihr vorgeschriebenen Gesetze stören und sich mehr herausnehmen, als jene ihr verstatten darf. Nur mit gleicher Bildung beider findet wirkliche Freiheit, wirkliche WechselWirkung der Vernunft- und NaturKräfte statt.

7. Aber eine Bildung, die durch WechselWirkung im Fortgange der Zeit weiter schreitet, muß im RückGange der Zeit in stufenmäßiger Abnahme gefunden werden. Der Fortschritt vom Mindervollkommnen zum Vollkommnern ist nur insofern denkbar, als ich bis auf einen Grad der Mindervollkommenheit zurückgehe, der kein weiteres Zurückgehen erlaubt, denn sonst erhielte ich im endlichen Wesen eine unendliche Zeit des StufenGanges, und ich würde es in seiner Endlichkeit der WechselWirkung nach unendlich setzen, welches sich widerspricht. Ich muß also in der Annahme der WechselWirkung zu irgend einer Zeit stille stehen, um sie nur begreifen zu können, und mir einen Anhub der Wechselwirkung im endlichen VernunftWesen denken, also eine Zeit, wo noch gar keine WechselWirkung begonnen hat, und die gegen einander wirkenden Kräfte, ob sie gleich sonst in Anregung gebracht worden seyn mögen, wenigstens nicht im Wechsel gewirkt haben; und wo sie nur in diesem Wechsel als Kräfte eines thätigen VernunftWesens zu betrachten sind, wo sie überhaupt noch nicht als Kräfte eines VernunftWesens gewirkt haben. Als Kräfte eines VernunftWesens sind sie also zu irgend einer Zeit in ganz gleicher Ruhe und Unthätigkeit zu denken; es ist daher nicht zu begreifen, wie sie von sich selbst ohne äußern Anstoß in WechselWirkung treten könnten, denn von welcher aus der Anfang gemacht werden sollte, diese müsste, wider unsere Vor-

aussetzung, in ihrer Ruhe schon als thätig einwirkend auf die Uebrigen gedacht werden. Sollen sie also denn doch aus ihrer Ruhe in wechselseitige Thätigkeit übergehen, so kann der Grund davon nur einem äußern Antriebe beigelegt werden.

Wie müsste denn etwa dieser äußere Antrieb auf das VernunftWesen gedacht werden?

8. Den Wechsel der verschiedenen Thätigkeiten im VernunftWesen konnten wir nur von dem Momente an statuiren, als es sich zur freien Reflexion über sich selbst erhoben hatte. Es hindert uns daher nichts, von dem VernunftWesen vor seiner WechselWirkung alles gelten zu lassen, was von ihm gelten muß, während es zwar VernunftWesen ist, aber nicht als solches auf sich reflectirt hat; ja wir sind sogar verbunden, dieses alles von ihm gelten zu lassen, weil uns sonst gar kein VernunftWesen weder in Ruhe noch in Thätigkeit gedacht, sondern höchstens nur ein imaginäres GedankenDing übrig bleiben würde. Nun können wir willkürlich alle empirische Eigenschaften, die im Zustande der Reflexion erzeugt werden, an jedem VernunftWesen in Gedanken absondern, und bloß auf das sehen, was unabhängig von aller Reflexion ihm noch als VernunftWesen zukommen müsse; alles was wir hier finden, muß auch jenem gänzlich unbestimmten Wesen, das wir gegenwärtig in Untersuchung nehmen,

zukommen, nur mit dem Unterschiede, daß es in sich ganz und gar nichts weiter vorstellet, als was wir an jenem willkürlich mit Absonderung aller übrigen realen Eigenschaften, die uns in der Abstraction gerade nicht obliegen, die ihm aber allerdings angehören, gedacht haben. Alles Empirische vom Vernunft-Wesen abgesondert, bleibt uns noch eine absolute Tendenz dieses Wesens auf sich selbst übrig, die lediglich darum Tendenz ist, weil sie bloß bestimmbar, wirkungsfähig ist, in der That aber sich noch nicht bestimmt hat.

Als dieselbe, bloß bestimmbare aber noch unbestimmte Tendenz müssen wir auch das VernunftWesen außerhalb des Zustandes der WechselWirkung uns denken. Es ist also noch immer Etwas, wiewohl gänzlich Unthätiges, aber doch zur Thätigkeit Geneigtes; es mag sich wohl mit Rücksicht auf diese Eigenschaft mancherlei aus ihm machen lassen, ohne diese Rücksicht aber ist es nichts, ohne sie wissen wir uns sein Wesen nicht zu deuten und zu verständigen. Alles, was sich also von ihm denken und bestimmen läßt, kommt ihm nur zu in Hinsicht auf jene Tendenz eines unbestimmten, nicht reflectirenden VernunftWesens. Es mag sich daher wohl auf dasselbe wie auf einen rohen Fleisch-Klumpen wirken lassen, wenn jene Bestimmbarkeit aus den Augen gesetzt wird, aber daraus erfolgt auch weiter nichts für das VernunftWesen, es beharrt in seiner

bisherigen Unbestimmtheit und Leerheit. Soll es also in WechselWirkung mit sich selbst übergehen, so ist keine andere Auskunft als: es muß auf dasselbe nach Maßgabe jener unbestimmten Tendenz gewirkt werden. Eine solche Einwirkung aber ist selbst als eine Tendenz auf jenes Wesen anzusehen, und wir bedienen uns, indem wir eine solche Tendenz annehmen, eines Rechts, das uns die Vernunft zusichert, vermöge dessen wir das, was aus dem sich selbst bestimmenden VernunftWesen nicht zu erklären ist, aus einem ihm Entgegengesetzten schöpfen. Jene Tendenz ist ein bloß formales inhaltloses Streben zur Thätigkeit, das aber nicht zur Thätigkeit gelangt, diese kann nicht anders denn als ein materiales, gehaltreiches Streben, jene Tendenz zur Thätigkeit zu erheben, gedacht werden. Der Inhalt dieser enthält den Grund der Erweckung der Thätigkeit jener; die Form der letztern passt vollkommen in den Inhalt der Erstern, und umgekehrt. Dieser Inhalt muß also wieder durch eine eigne Thätigkeit so bestimmt und angelegt seyn, daß das unbestimmte VernunftWesen, auf welches er sich bezieht, *vermittelst seiner* zur Thätigkeit erhoben werden kann. Die mit ihm verbundne Tendenz ist also nicht nur eine Thätigkeit *auf das VernunftWesen*, sondern diese setzt zu ihrer möglichen Erklärung eine Thätigkeit *in ihr und auf sich selbst* voraus. Aber eine zweckmäßige Thätigkeit auf ein Aeußeres, die zugleich in sich selbst thä-

tig ist, ist Thätigkeit eines VernunftWesens, wir müssen also jene Tendenz einem andern, jenem entgegengesetzten VernunftWesen zuschreiben. Und daraus ergiebt sich der Satz: das unbestimmte VernunftWesen kann mit sich selbst in keinen bestimmten Wechsel treten, wenn es nicht durch ein anderes, bestimmtes VernunftWesen dazu ausdrücklich bestimmt wird. So bedarf es zu jeder physischen Zeugung der Zusammenwirkung zweier heterogener Bestandtheile, die nur in ihrer Vereinigung die Frucht entwickeln und zur Reife bringen, deren einen wir uns als leidende, formale, den andern als thätige, materiale Tendenz denken mögen, um wenigstens entfernter Weise zu ahnen, daß ein und dasselbe DenkGesetz über die Fortpflanzung der Geschlechter in der Körper-, wie in der GeisterWelt das herrschende ist, und daß wir nur da den Geist vollständig und richtig auffassen, wo wir ihn in Uebereinstimmung mit der übrigen Welt finden; und die Welt uns nur dann als ein begreifliches Ganze erscheint, wo sie die Herrschaft der VernunftGesetze über sie anerkennt.

Noch haben wir kürzlich einer Schwierigkeit zu gedenken, die uns etwa der oben angegebne Unterschied der unmittelbaren Thätigkeit des VernunftWesens auf sich selbst und der mit ihr begleiteten Anschauung von der Thätigkeit nach außen und der daher entstehenden Reflexion machen dürfte.

Die Annahme der WechselWirkung nöthigte uns zwar mit dem VernunftWesen bis auf den Grad zurückzugehen, wo wir zur Erklärung seiner Reflexion einer äußern vernünftigen Einwirkung bedürfen. Aber diese Reflexion, sollte man meinen, ist nicht die Anschauung und die mit ihr verbundene Thätigkeit des VernunftWesens auf sich selbst. Könnten also beide im VernunftWesen nicht vorhanden seyn, bevor es zu jener WechselWirkung übergegangen ist, da überhaupt zur Erklärung dieser WechselWirkung jene in sich gekehrte Thätigkeit nicht hinreichte, und es also umgekehrt zur Erklärung dieses letztern der WechselWirkung nicht bedürfen wird? Könnte darum nicht auch das VernunftWesen als solches thätig auf sich selbst seyn, ehe es thätig auf die AußenWelt ist, und deshalb sein in sich getheiltes Wesen durch WechselWirkung wieder zu vereinigen sucht?

Wir antworten, die Thätigkeit der Intelligenz auf sich kann nur dann erst, wenn sie zugleich auf die Dinge außer ihr thätig ist, statt finden; denn auf äußere Gegenstände ist sie nur vermittelst einer Thätigkeit auf sich selbst thätig, und auf sich selbst nur dadurch, daß ihre Thätigkeit zugleich auf äußere Gegenstände gerichtet ist; unmittelbare Thätigkeit und Anschauung seiner selbst findet also nur in der mittelbaren statt und diese in jener, beide sind von einander unzertrennlich. Nur dann gehe ich erst wahrhaft in

mich selbst, wenn ich getrieben werde, auf die AußenWelt thätig zu seyn, aber auch nur dann erst bin ich wahrhaft thätig auf die AußenWelt, wenn ich erst mit mir selbst recht umzugehen weiß.

Folglich denken wir uns außer jenem erstern Wechsel, der sich auf die verschiedenen Eigenschaften des VernunftWesens bezieht noch einen Wechsel verschiedenartiger Thätigkeiten in ihm. Thätigkeit auf die AußenWelt wechselt unaufhörlich mit Thätigkeit auf sich selbst; und was sonst könnte diese Thätigkeit seyn als die Reflexion? — In ihr liegt zugleich neben dem, daß sie mittelbar zu Stande kommt, unmittelbare Anschauung seiner selbst und die obige Entgegensetzung der Anschauung und Reflexion bezieht sich nicht auf die innere Eigenschaft, sondern auf den EntstehungsGrund beider. Auch die Reflexion ist, als Thätigkeit des VernunftWesens auf sich selbst betrachtet, eine Anschauung, ein unmittelbares Bewusstseyn, kommt aber nur zu Stande durch eine nach außen gerichtete und von da nach innen getriebene Thätigkeit; auch sie entsteht also dem VernunftWesen erst mit der äußern Einwirkung auf dasselbe; denn sie ist eben diejenige Reflexion, zu welcher das VernunftWesen durch jene Einwirkung aufgefodert wurde.

(Die Fortsetzung im folgenden Heft.)

Philosophisches Journal

einer Gesellschaft

Teutscher Gelehrten.

Herausgegeben

von

Johann Gottlieb Fichte

und

Friedrich Immanuel Niethammer

der Philosophie Doctoren, und Professoren zu Jena.

Neunten Bandes Viertes Heft.

Jena und Leipzig,

bei Christian Ernst Gabler.

1798.

Inhalt.

Seite.

I. Ueber Geiſt und Buchſtab in der Philoſophie. Von Fichte. 291

II. Ueber das Problem der Erziehung. Vom Hn. Cand. Sauer. 306

III. Aus einem Privatſchreiben. Im Jänner 1800. Von Fichte. 358

I.

Ueber Geist und Buchstab in der Philosophie.

(Fortsetzung.)

Dritter Brief.

Nur der Sinn für das Aesthetische ist es, der in unserm Innern uns den ersten festen Standpunkt giebt; das Genie kehrt darin ein, und deckt durch die Kunst, die dasselbe begleitet, auch uns andern die verborgnen Tiefen desselben auf. Derselbe Sinn ist es auch, der zugleich dem wohlerkannten, und gebildeten Innern den lebendigen Ausdruck giebt.

Der Geist geht auf die Entwicklung eines Innern in dem Menschen, des Triebes, und zwar eines Trie-

bes, der ihn als Intelligenz über die ganze Sinnen-Welt erhebt, und von dem Einflusse derselben losreisst. Aber die SinnenWelt allein ist mannichfaltig, und nur inwiefern wir durch einen uns schlechterdings unsichtbaren Berührungspunkt mit derselben zusammenhangen, und ihren Einwirkungen offen stehen, sind wir als Individuen verschieden; der Geist ist Einer, und was durch das Wesen der Vernunft gesetzt ist, ist in allen vernünftigen Individuen dasselbe. Dem einen mag diese Speise besser schmecken, dem andern eine andere; der eine mag diese, der andere jene Farbe vorzüglich lieben. Aber die Wirkungen der GeistesProducte sind für alle Menschen, in allen Zeitaltern, und unter allen Himmelsstrichen gemeingültig, wenn auch nicht immer gemeingeltend. Für alle liegt auf der Stufenleiter ihrer GeistesBildung ein Punkt, auf welchen dieses Werk den beabsichtigten Eindruck machen würde, und nothwendig machen müsste; wenn sie auch etwa bis jetzt diesen Punkt noch nicht erstiegen hätten, oder ihn, wegen der niedrigen Stufe, auf der sie anheben, bei der Kürze des menschlichen Lebens, diesseit des Grabes gar nicht ersteigen könnten. Was der Begeisterte in seinem Busen findet, liegt in jeder menschlichen Brust, und sein Sinn ist der Gemeinsinn des gesammten Geschlechts.

Theils um diesen Sinn an Andern zu versuchen, theils um ihnen mitzutheilen, was für ihn selbst so an-

ziehend ist, kleidet das Genie die Gestalten, die sich seinem geistigen Auge unverhüllt zeigten, in festere Körper, und stellt sie so auf vor seinen Zeitgenossen.

Um seinen Sinn zu versuchen zuförderst: nicht, als ob er der Beistimmung der Menge bedürfte, um in der Stunde der Begeisterung zu glauben, was sich ihm durch ein unwiderstehliches Gefühl, — so unwiderstehlich als das seines Daseyns, — offenbart; sondern um auf die Stunde der Erkältung und des Zweifels sich seines Glaubens im voraus zu versichern. Mein Werk ist aus der Fülle der menschlichen Natur geschöpft, darum muß, und soll es Allen gefallen, die derselben theilhaftig sind, und wird unsterblich seyn wie sie: so schließt er; der geistlose Schreiber, der nicht die leiseste Ahnung seines hohen Berufs hat, kehrt es um, und folgert: mein Product wird von der Menge gelesen, es bereichert die Buchhändler, und die Recensenten wetteifern, dasselbe zu lobpreisen, drum ist es vortrefflich: aber dennoch wird der Glaube des erstern an sich selbst den Beifall gebildeter Menschen, als eine Zugabe, nicht verschmähen. So ist der Gläubige sicher, daß das Auge der Fürsehung über ihm walte, und daß jenseit des Grabes ein besseres Leben seiner warte, und in gewissen Stimmungen würde der Widerspruch des gesammten Reichs der vernünftigen Wesen ihn nicht um eines Haares Breite bewegen, denn sein Glaube kömmt ihm nicht von außen,

sondern er hat ihn in seinem eignen Herzen gefunden. Dennoch fragt, und forscht er sorgsam, ob Andre dasselbe glauben, in dunklem Vorgefühle banger Stunden, wo er einer sonst so gering geschätzten Stütze, als die Beistimmung Andrer ist, doch bedürfen könnte. So wird das wahre Genie durch die kaltsinnige Aufnahme seiner MeisterWerke, oder durch den lautesten Tadel derselben, nie aus seiner Fassung gebracht; er ist seiner Sache sicher, und gewiß des Geistes, der ohne sein Verdienst in ihm wohnt; aber er will aus Achtung für denselben ihn auch von Andern anerkannt und geehrt wissen. — Es verhält sich so mit allem, was wir bloß zur Folge unsers Gefühls annehmen, und nur glauben können. Wenn alle Anwesende einstimmig versichern, daß ein Gegenstand, den wir zu erblicken glauben, nicht vorhanden sey, so werden wir, wenn wir nur ein wenig mit den Täuschungen unsrer Sinne und unsrer Einbildungskraft bekannt sind, leicht irre, und fangen an, den Grund der Erscheinung in uns selbst zu suchen. An unser inneres Gefühl glauben wir schon weit fester; doch sehn wir auch dieses gern durch das Gefühl Andrer unterstützt.

Um seine Stimmung mitzutheilen. Es ist, wie Sie selbst angemerkt haben, in allen Menschen der Trieb, Andre um sich herum sich selbst so ähnlich zu machen, als möglich, und sich selbst in ihnen, so vollkommen als es gehen will, zu wiederholen; und dies

um desto mehr, je mehr wir zu diesem Wunsche durch eigne höhere Bildung berechtigt sind. Nur der ungerechte Egoist will der einzige seiner Art seyn, und kann seines gleichen außer sich nicht dulden; aber der edle Mensch möchte, daß Alle ihm glichen, und thut, so viel an ihm ist, um es dahin zu bringen. So der begeisterte Liebling der Natur. Er möchte, daß aus allen Seelen sein eigenes liebliches Bild ihm zurückstrahlte. Drum drückt er die Stimmung seines Geistes ein in eine körperliche Gestalt. Was in der Seele des Künstlers vorgeht, die mannichfaltigen Biegungen und Schwingungen seines innern Lebens und seiner selbstthätigen Kraft sind nicht zu beschreiben; keine Sprache hat Worte dafür gefunden, und wenn sie gefunden wären, so würde die gedrungne Fülle des Lebens in der allmäligen, und zu einem einfachen Faden ausgedehnten Beschreibung verhauchen. Leben wird nur in lebendigem Handeln dargestellt; und so wie alle gesetzmäßige Thätigkeit des menschlichen Geistes, so muß auch diese freie Geschäftigkeit desselben einen Gegenstand bekommen, den sie bearbeite, und in welchem durch die Weise ihres Verfahrens sie ihre innere Natur verrathe. So besteht das Wesen, das GrundPrincip des Tons in den harmonischen Bebungen und Schwingungen der Saite, die im luftleeren Raume nicht minder einander hervorbringen, und bestimmen, ihre innere Wirksamkeit erfüllen, und für die Saite selbst den Ton bilden würden; aber nur in der umgebenden Luft bekom-

men dieselben einen äußern Wirkungskreis, drücken sich selbst in ihr ein, und pflanzen sich fort bis zum Ohre des entzückten Hörers, und lediglich aus jener Vermählung wird der Ton gebohren, der in unsrer Seele wiederhallt. So drückt der begeisterte Künstler die Stimmung seines Gemüths aus in einem beweglichen Körper, und die Bewegung, der Gang, der Fortfluß seiner Gestalten ist der Ausdruck der innern Schwingungen seiner Seele. Diese Bewegung soll in uns die gleiche Stimmung hervorbringen, welche in ihm war; er lieh der todten Masse seine Seele, daß diese sie auf uns übertragen möchte, unser Geist ist das letzte Ziel seiner Kunst, und jene Gestalten sind die Vermittler zwischen ihm und uns, wie die Luft es ist zwischen unserm Ohre und der Saite.

Diese innere Stimmung des Künstlers ist der Geist seines Products; und die zufälligen Gestalten, in denen er sie ausdrückt, sind der Körper oder der Buchstabe desselben.

Hier ist es, wo das Bedürfniß der mechanischen Kunst eintritt.

Wer die Dinge einer gewissen Stimmung gemäß bearbeiten will, der muß es überhaupt verstehen, sie zu bearbeiten, und sie mit Leichtigkeit zu bearbeiten, so daß kein Widerstand sichtbar sey, und daß die todte

Masse unter seinen Händen von selbst Bildung und Organisation angenommen zu haben scheine. So bald die Materie widerstrebt, und es der Anstrengung bedarf, sie zu besiegen, ist die ästhetische Stimmung abgebrochen, und es bleibt uns andern nichts übrig, als der Anblick des Arbeiters, der seinen Zweck zu erreichen strebt; ein nicht unwürdiger Anblick, den wir aber nur hier nicht haben wollten. Man hat diese Leichtigkeit der mechanischen Kunst sehr oft mit dem Geiste selbst verwechselt; und sie ist allerdings die ausschließende Bedingung seiner Aeußerung, und jeder, der an das Werk geht, muß sie schon erworben haben; aber sie ist nicht der Geist selbst. Durch sie allein wird nichts hervorgebracht, als ein leeres Geklimper; ein Spiel, das auch nichts weiter ist, denn Spiel; das nicht zu Ideen erhebt, und höchstens einen Muthwillen, und eine verschwendete Kraft ausdrückt, der man in der Stille eine bessere Anwendung wünscht. Zwar wird der leichteste und muthwilligste Pinselstrich des wahren Genie einen Anstrich von Ideen haben; aber der bloße Mechaniker wird durch seine höchste Kunst nie etwas anders hervorbringen, als ein mechanisches Werk, über dessen Bau man höchstens sich wundern wird.

So ist in den letzten MeisterWerken des begünstigten Lieblings der Natur unter unsrer Nation, — im Tasso, in der Iphigenie, und in den leichtesten Pinselstrichen desselben Künstlers seitdem, — es ist in ihnen, sage ich

nicht die so einfache Erzählung, nicht die ohne allen Schmulst so sanft hingleitende Sprache, durch welche der gebildete Leser so mächtig angezogen wird. Es ist nicht der Buchstabe, sondern der Geist. Mit der gleichen Einfachheit der Fabel, der gleichen Leichtigkeit, dem gleichen Adel der Sprache ist es möglich, ein sehr schaales, sehr schmackloses, sehr unkräftiges Werk zu verfertigen. Die Stimmung ist es, welche in diesen Werken herrscht; diese edelste Blüthe der Humanität, welche durch die Natur nur einmal unter dem griechischen Himmel hervorgetrieben und durch eins ihrer Wunder im Norden wiederholt wurde. Es schmiegt sich an an unsre Seele das lebendige Bild jener geendigten Cultur, die den Angriffen des Schicksals nicht mehr mit gewaltsamen Anstrengungen und Renkungen entgegen geht, und die eher alles, als die reine Ebenheit ihres Charakters und die leichte Grazie in den Bewegungen ihres Gemüths, verliert; jenes Beruhens in sich selbst und auf sich selbst, das es nicht mehr bedarf, durch Anstrengung seine Kraft aufzuregen und gegen den Widerstand anzustemmen, sondern das auf seiner eignen natürlichen Last sicher steht; jener Unbefangenheit des Geistes, welche die Dinge, auch bei ihrem gewaltsamsten Andringen auf uns, dennoch keiner andern Schätzung würdigt, als der, die ihnen gebührt, daß sie Gegenstände unsrer Betrachtung sind, und welche auch dann noch den gefälligen Formen derselben ein ästhetisches Vergnügen,

den Verzerrungen derselben ein leichtes Lächeln, wie Grazien lächeln, abzugewinnen vermag; jener Vollendung der Menschheit, die sich von der Sinnen-Welt nicht losgerissen, sondern abgelöst fühlt, und die mit gleicher Leichtigkeit derselben ohne Mißvergnügen entbehren, oder ihrer mit Freude auf ihre Weise genießen kann. Wir finden uns mit Vergnügen in eine Welt versetzt, in der allein eine solche Stimmung möglich ist, unter eine Gesellschaft, deren Mitglieder alle gerecht, und wohlwollend sind, und deren Trennungen nicht durch bösen Willen verursacht, sondern selbst nur Stürme des widrigen Schicksals sind; — (denn Ungerechtigkeiten freier Wesen können uns nie gleichgültig seyn, und werden immer ernste Mißbilligung, keinesweges aber das leichte Lächeln erregen, wie die Verstoße der vernunftlosen Natur.) Wir entdecken mit befriedigter Selbstliebe unter dem Einflusse des Künstlers eine Fassung in uns, die wir im Laufe des Lebens gewöhnlich nicht behalten; wir fühlen uns höher gehoben, und veredelt, und innige Liebe ist der Lohn des Dichters, der uns so sanft schmeichelt, um uns zu bessern.

Jeder hat den feinsten Sinn für diejenige Art der Ausbildung, der er zunächst bedürfte, und mag in der Stunde der Täuschung am liebsten das an sich finden, wovon eine leise Ahnung ihm sagt, daß es auf der nächsten Stufe der Cultur liege, die er zu er-

steigen hat. Ein beträchtlicher Theil unsers Publicum ist noch nicht so weit, daß ihm nichts mehr, als die Grazie in seinen Bewegungen, die Leichtigkeit und Ungezwungenheit in seiner Kraftäußerung abgehe. Vielen fehlt es an der Kraft selbst. Für diese sind Darstellungen, wie die, von welchen wir redeten, unschmackhaft; sie verwechseln die durch die Fülle der Kraft gehaltne Kraft, die sie nicht kennen, mit der Kraftlosigkeit, die sie nur zu wohl kennen. Diese mögen im Bilde lieber die rohe aber kraftvolle Sitte unsrer UrAhnen sich angetäuscht sehen — eine Art, die so vorzüglich ist, als jede andre, wenn sie mit Geist behandelt wird — oder vergnügen sich wohl auch an den wunderlichen Renkungen in unsern gewöhnlichen RitterRomanen, und an hochtönenden und vermessenen Reden.

Dem Dichter, von dem ich rede, war es gegeben, zwei verschiedene Epochen der menschlichen Cultur mit allen ihren Abstufungen auszumessen. Er nahm sein Zeitalter bei der letztern Stufe auf, um es bei der erstern niederzusetzen. Aber sein Genius überflog, wie es seyn mußte, den langsamen Gang desselben. Er bildete, wie jeder wahre Künstler soll, sein Publicum selbst, arbeitete für die NachWelt, und wenn unser Geschlecht höher steigt, so ist es nicht ohne sein Zuthun.

Jene beiden Zustände, der der ersten ursprünglichen Begeisterung, und der der Darstellung derselben in körperlicher Hülle, sind in der Seele des Künstlers nicht immer verschieden, obwohl sie durch den genauen Forscher sorgfältig unterschieden werden müssen. Es giebt Künstler, die ihre Begeisterung auffassen und festhalten, unter den Materialien um sich herum suchen, und das geschickteste für den Ausdruck wählen; die unter der Arbeit sorgfältig über sich wachen; die zuerst den Geist fassen, und dann den Erdklos suchen, dem sie die lebendige Seele einhauchen. Es giebt andere, in denen der Geist zugleich mit der körperlichen Hülle geboren wird, und aus deren Seele zugleich das ganze volle Leben sich losreisst. Die erstern erzeugen die gebildetsten, berechnetsten Producte, deren Theile alle das feinste E´enmaaß unter sich und zum Ganzen halten: aber das feinere Auge kann in der Zusammenfügung des Geistes und des Körpers hier und da die Hand des Künstlers bemerken. In den Werken der letztern sind Geist und Körper, wie in der Werkstätte der Natur, innigst zusammengeflossen, und das volle Leben geht bis in die äußersten Theile; aber wie an den Werken der Natur entdeckt man hier und da kleine Auswüchse, deren Absicht man nicht angeben kann, die man aber nicht wegnehmen könnte, ohne dem Ganzen zu schaden. Von beiden Arten hat unsre Nation Meister.

Gewisse höhere Stimmungen sind, wie so eben gesagt worden, nicht für gemeine Augen, und lassen sich denselben nicht mittheilen; bei andern, die mittheilbar sind, ist wenigstens unsichtbar, woher es komme, daß das Werk zu ihnen erhebe; und nicht sehr feine Beobachter sind daher versucht der Gestalt, und dem Baue des Körpers die bewegende Kraft zuzuschreiben, die nur der Geist hat. Die Verhältnisse dieses Körpers, und die Regeln, nach denen er gebildet ist, sind zu berechnen, zu lernen, und durch Kunst auszuüben, da, wie oben zugestanden worden, der Körper des geistreichsten Werkes selbst nur durch Kunst hervorgebracht ist. Es giebt mancherlei Ursachen, die den geistlosesten Menschen bewegen können, auf diese Weise den mechanischen Theil eines geistvollen Products nachzubilden; und da auch dieser sein Gutes hat, verlieren manche Zuschauer nichts dabei. Solche Arbeiter sind Buchstäbler. Derjenige, der ohne Geist selbst der mechanischen Kunst nicht mächtig ist, heißt ein Stümper. — Stelle Pygmalion seine beseelte Bildsäule hin vor die Augen des jauchzenden Volkes; er soll ihr — da nichts uns verhindert, die Fabel zu ergänzen, — mit dem Leben zugleich den geheimen Vorzug ertheilt haben, nur von geistvollen Augen, als lebend erblickt zu werden, für gemeine und stumpfe aber kalt und todt zu bleiben. Kostet es nicht mehr, um berühmt zu werden? denkt, — indeß das ganze Volk dem Künstler huldigt, ein Mann, der seinen

Meisel auch zu führen versteht, misst mit Zirkel und Lineal genau die Verhältnisse der Bildsäule, geht hin, fertigt sein Werk, stellt es neben das Werk des Künstlers, und es sind viele, die keinen Unterschied zwischen beiden finden können.

Die Regeln der Kunst, die sich in den Lehrbüchern finden, beziehen sich meist auf das Mechanische der Kunst. Sie müssen im Geiste gedeutet werden, und nicht nach dem Buchstaben. So lehren sie uns, wie wir die Fabel erfinden, mittheilen, allmälig entwickeln sollen, und es thut dem Künstler allerdings Noth, dies zu verstehen. Versteht er aber auch nichts weiter, als die Beobachtung dieser Regeln, so hat er am Ende eine gute Fabel, die die Neugier reizt, unterhält, befriedigt; aber wir foderten noch etwas mehr von ihm. Die Einheit der geistigen Stimmung, die in seinem Werke herrscht, und die dem Gemüthe des Lesers mitgetheilt werden soll, ist die Seele des Werks; ist diese Stimmung angedeutet, entwickelt, durchaus gehalten, und siegend, dann ist das Werk vollendet; ob die äußere Begebenheit für die leere Neugier geschlossen sey, oder nicht; der Triumph dieser Stimmung über die mannichfaltigen Störungen derselben ist die wahre Entwicklung, obschon der gedankenlose Leser, der ein Märchen hören wollte, frage, wie es nun weiter geworden sey.

Sie rathen uns, zu täuschen; durch die Erzählung, meint der Buchstäbler, bietet alle seine Künste auf, um uns sein Mährchen für eine wirkliche Begebenheit aufzubinden, und wenn alles mißlingt, versichert er uns auf sein Ehrenwort, daß er eine wahre Geschichte erzähle. Nun wohl, so erzähle er, bis alle Gaffer sich wundern; aber er glaube nicht ein Kunst-Werk geliefert zu haben. Unsere Erhebung zu einer ganz andern, uns fremden Stimmung, in welcher wir unsere Individualität vergessen; — das ist die wahre Täuschung, und für diesen Endzweck reicht diejenige Wahrheit der Geschichte, die er allein als Wahrheit kennt, nicht hin. In dieser handeln Er den Menschen, wie wir unter den gleichen Umständen ungefähr auch handeln würden.

Sie halten über reine Moral; und so thue denn wer kann und will, das gute Werk, uns wichtige moralische Lehren durch Erzählungen anschaulich und eindringend zu machen. Er will uns dahin bringen, daß wir durch eignen freien Entschluß das Bessere wählen; er ist unsers Dankes werth, und seine Bemühungen sind nicht allemal an uns verloren. Nur wisse er, was er ist, und stelle sich nicht in eine ihm fremde Classe. Der begeisterte Künstler wendet sich gar nicht an unsere Freiheit, er rechnet auf dieselbe so wenig, daß vielmehr sein Zauber erst anfängt, nachdem wir sie aufgegeben haben. Er hebt durch seine

Kunst uns ohne alles unser Zuthun auf Augenblicke in eine höhere Sphäre. Wir werden um nichts besser; aber die unangebauten Felder unsers Gemüths werden doch geöffnet, und wenn wir einst aus andern Gründen uns mit Freiheit entschließen, sie in Besitz zu nehmen, so finden wir die Hälfte des Widerstandes gehoben, die Hälfte der Arbeit gethan.

(Die Fortsetzung künftig.)

II.

Ueber das Problem der Erziehung.

(Fortsetzung von Nr. III im vorhergehenden Heft.)

II.

Entwicklung des Bewusstseyns im unbestimmten VernunftWesen durch eine äußere vernünftige Einwirkung auf dasselbe.

Im Zustande der WechselWirkung finden wir das VernunftWesen da, wo es auf sich selbst zu reflectiren vermag. Es kann, wie wir gesehen haben, ohne jenen Zustand zugleich in ihm zu setzen, gar nicht als reflectirend gedacht werden. Wenn wir also das Ver-

nunftWesen zu irgend einer Zeit außer aller WechselWirkung mit sich selbst finden, so können wir es auch hier nicht anders, als ohne alle Reflexion auf sich im leeren Zustande der Bewusstlosigkeit seiner selbst denken. Es könnte daher, weil wir zur Beförderung jener WechselWirkung eine äußere Einwirkung auf das VernunftWesen geschehen ließen, den Anschein haben, als ob wir uns damit einer transcendenten Täuschung schuldig machten. Denn indem wir eine Einwirkung auf die Intelligenz, damit sie sich ihrer bewusst werde, annahmen, nahmen wir nothwendig diese Einwirkung vor allem Bewusstseyn an. Aber nichts kann in und mit der Intelligenz vorgehen, wessen sie sich nicht nach nothwendigen DenkGesetzen auch bewusst wäre. Wie kann sie sich nun der Nothwendigkeit dieser Einwirkung bewusst seyn, da sie ihrer selbst sich noch nicht bewusst ist?

Dieser Einwurf wird abgewiesen aus eben dem Grunde, der ihn zu rechtfertigen scheint. Eben weil die Intelligenz vor aller WechselWirkung ihrer sich noch nicht bewusst ist, kann sie von der Nothwendigkeit der äußern Einwirkung keine Notiz haben, und im bewusstlosen Zustande etwas setzen, was als wesentliche Bedingung ihres Bewusstwerdens anzusehen ist. Betrachten wir sie aber im ersten Momente, nachdem sie aus dem Zustande der Unbestimmtheit in den des bestimmten Bewusstseyns übergegangen ist, wie sie über

die Möglichkeit der mit ihr vorgefallenen Veränderung reflectiren würde (dies vermag sie, nachdem sie einmal nur wirklich bestimmt ist, allerdings, da sie ja dasselbe VernunftWesen ist, als wir, und wir sie bis auf jenen ersten Zustand der Unbestimmtheit gar wohl zurückbegleiten konnten) so werden die VernunftGesetze, die ihr mit jener Veränderung zugleich lichtvoll aufgegangen sind, sie auch bestimmen, auf eine äußere Einwirkung, die mit ihr vorgegangen seyn müsse, zurückzuschließen, und dasjenige *als nothwendig* anzunehmen, ohne welches sie ihren jetzigen Zustand nicht mit ihrem vorhergehenden vergleichen und einen aus dem andern erklären könnte. Mithin wird weiterhin zum Behufe dieser Einwirkung nichts gesagt werden, was diese Einwirkung *an sich* beträfe, sondern nur was das VernunftWesen, dem sie zu statten kommen soll, in seiner Reflexion darauf als in ihr wesentlich enthalten, sich nothwendiger Weise selbst denken müsste. Wir raisonniren also nicht nur bei der Annahme der Einwirkung überhaupt nicht transcendent, sondern was wir in dieser Einwirkung noch ferner festsetzen werden, ist ein Resultat der Denk-Nothwendigkeit.

Uebrigens finden wir uns auf dem Standpunkte, auf den wir uns hier mit dem VernunftWesen gestellt haben, in demselben Cirkel befangen, auf den man sonst schon aufmerksam gemacht hat. Es ist keine Er-

kenntniß, ohne eine ihr vorauszusetzende Thätigkeit, von der sie Erkenntniß wäre, und keine Thätigkeit ohne eine vorhergegangene Erkenntniß (ZweckBegriff) der Thätigkeit. Nur zeigt er sich uns hier unter einer neuen Gestalt, in der wir ihn bestimmter aufzustellen wegen des Künftigen für zuträglich halten.

Aus sich selbst tritt das VernunftWesen nie heraus; deswegen werden wir mit ihm so oft im Cirkel herumgeführt. Als bloße Tendenz, wie wir es gefunden haben, ist es totale Unbestimmtheit, und mit der Erklärung der WechselWirkung entsteht also die Frage: wie tritt es aus dem Zustande der Unbestimmtheit in den der Bestimmtheit über? — Einen bestimmten Zustand aus einem andern jenem vorausgehenden, ebenfalls bestimmten Zustande zu erklären, bedarf es keiner äußern Einwirkung, weil das VernunftWesen als frei gedacht wird, und es lediglich von seiner freien Entschließung abhängt, wie es in der Reihe seiner bestimmten Zustände von dem einen zu dem andern übergehen will. Hier aber können wir den bestimmten Zustand, insofern er aus gänzlicher Unbestimmtheit hervorgeht, gar nicht aus der Freiheit erklären, denn wie das VernunftWesen seiner Freiheit mächtig werden möge, wird eben in Anspruch genommen. In der Tendenz liegt bloß die Anlage, der mögliche Gebrauch der Freiheit. Da nun das VernunftWesen bloße Tendenz ist, so be-

sitzt es auch schlechthin nur die Anlage zur Freiheit, mit der also die Frage anhebt: wie wird aus dem möglichen ein wirklicher Gebrauch der Freiheit? Ist das VernunftWesen nur einmal frei, so ist es auf immer frei: aber wie es mit der ersten freien Handlung zugehe? — diese Frage ist es, die wir hier zu beantworten haben, und da lässt sich der Cirkel, in den wir uns verwickelt sehen, auf folgende Art ausdrücken: das VernunftWesen kann seiner Freiheit nicht habhaft (bewusst) werden, ohne eine Handlung aus freier SelbstBestimmung vorauszusetzen, aber es kann sich selbst nicht frei zu dieser Handlung bestimmen, ohne seiner Freiheit schon habhaft und bewusst zu seyn; die Erkenntniß seiner Freiheit setzt eine freie Handlung voraus, und diese freie Handlung hinwiederum eine Erkenntniß seiner Freiheit.

Hier haben wir einen sichern ProbierStein der Wahrheit alles dessen, was uns von nun an zu untersuchen vorliegt. Unsere Untersuchung wird das, was sie leisten soll, nur dann leisten, wenn durch sie zugleich der Cirkel gehoben wird, der der Möglichkeit der Entstehung des Bewusstseyns und der freien Thätigkeit zu widerstreiten scheint. Wir beschäftigen uns übrigens mit der Art und Weise, wie wir die verlangte Einwirkung zu denken haben, ohne uns weiter um den Widerstreit selbst zu bekümmern, und sehen erst

am Ende der Untersuchung mit den Merkmalen, die wir dann für die Einwirkung gewonnen haben, auf ihn und jenen Cirkel zurück, um zu bemerken, ob er durch sie wirklich gehoben worden sey, oder nicht.

Das VernunftWesen in dem Zustande, in dem wir es ursprünglich finden, wurde gedacht als eine vernünftig unbestimmte aber auch bestimmbare Tendenz, die nur durch eine vernünftig bestimmte Tendenz außer ihr und auf sie zur reellen Thätigkeit gelangen könne. Jede Thätigkeit aber beginnt immer mit einem Bewusstseyn derselben, so wie während der Unthätigkeit und Ruhe das VernunftWesen im Zustande des Nichtbewusstseyns beharrt; dies gilt in einer so strengen Bedeutung, daß auch alle relative Ruhe der Kräfte des VernunftWesens mit einer relativen Bewusstlosigkeit verbunden ist; und das VernunftWesen während einer gewissen Unthätigkeit in andrer Hinsicht wohl thätig und also seiner in dieser Thätigkeit sich auch bewusst seyn mag, aber in Bezug auf jene Unthätigkeit ist es sich seiner immer unbewusst. Durch die Einwirkung soll also das VernunftWesen nicht nur überhaupt anfangen, thätig, sondern in der Thätigkeit seiner sich auch bewusst zu werden. Die Thätigkeit aber, vermittelst deren es zum Bewusstseyn gelangt, kommt ihm hier nicht von ihm selbst, sondern wird ihm durch die äußere Einwirkung untergelegt, und es wird sich seiner als keines andern Thätigen bewusst, denn als

eines solchen, zu welchem es von der äußern Einwirkung bestimmt wird. Zu welcher Thätigkeit könnte denn nun das VernunftWesen durch sie vernünftiger Weise bestimmt werden, um sich seiner bewusst zu werden?

Um uns unserer als eines bestimmten bewusst zu werden, können wir uns allererst nur dessen in uns, was wir gegenwärtig wirklich sind, bewusst werden. Das zu bestimmende VernunftWesen kann daher nicht zum Bewusstseyn seiner Vernunft überhaupt oder einer fremden idealen und abstracten Vernunft erhoben werden, sondern zum Bewusstseyn seiner als eines solchen, was es nun eben ist, also seines eignen leeren und unbestimmten VernunftZustandes, seines Mangels aller reellen Bildung. Die Einwirkung, wenn sie einen vernünftigen Zweck haben soll, kann also das VernunftWesen zuförderst nur zu einer solchen Thätigkeit bestimmen, durch welche es sich seiner eignen Art von Unthätigkeit bewusst wird, und eine solche Bestimmtheit ihm unterschieben, durch welche es sein unbedeutendes Nichts, seine Leerheit und Unbestimmtheit gewahr wird.

Aber auch damit ist es sich seiner bei weitem noch nicht vollständig bewusst: denn, so sehr es auch zum Charakter des VernunftWesens gehört, sich vor

allen Dingen als ein unbestimmtes zu finden, so ist dadurch dieser Charakter doch gar nicht erschöpft, denn im Begriffe der Tendenz liegt weiter das Bestreben zur bestimmten SelbstThätigkeit, und es muß sich also, wenn es durch die Einwirkung seines vollständigen Seyns sich bewusst werden soll, seiner auch als eines Bestimmbaren, zur Bestimmtheit Anstrebenden, bewusst werden. Es wird daher von der Einwirkung als wesentliche Eigenschaft ferner verlangt, daß sie in der Thätigkeit, die sie dem VernunftWesen zur Aufgabe macht, ihm zugleich seine Bestimmbarkeit, sein unwillkürliches Streben zur Thätigkeit im Bewusstseyn vorführe. Denn es kann, als VernunftWesen seine Entferntheit von aller KraftAeußerung nicht wahrnehmen, ohne daß es seines Vermögens und Strebens nach ihr, seiner unendlichen Bestimmbarkeit und Empfänglichkeit für die mannichfaltigsten Veränderungen und Thätigkeiten mit jener Unbestimmtheit zugleich inne werde. Diejenige Einwirkung also, die das VernunftWesen mit dem Zustande der Unbestimmtheit bekannt machen soll, muß nothwendig auf jenes mit sehen, oder es wird durch sie nichts geleistet. Sie muß ihm nicht nur seinen Mangel an Bildung, sondern auch seine BildungsFähigkeit vor das Bewusstseyn stellen.

Aber das VernunftWesen kann ferner seiner un-

endlichen Bestimmbarkeit und seines unablässigen Strebens zur Bestimmtheit sich nicht bewusst werden, ohne daß daraus ein Gefühl der Unbehaglichkeit in dem beschränkten Zustande, wo es bloßes Streben zur Thätigkeit aber nicht Thätigkeit selbst ist, erfolge und ein bestimmteres Verlangen nach Thätigkeit. Mit dem Bewusstseyn des Mangels aller Bildung und dem der Fähigkeit zu aller Bildung wird ihm sein unbestimmter, begränzter Zustand verhasst; es sieht, was es seyn könnte, aber noch nicht ist, und fühlt sich gedrungen von einem Bedürfniß, die Begränzung durch eine freie Thätigkeit aufzuheben. Nicht genug also, daß die Einwirkung das VernunftWesen mit seinem dürftigen Zustande bekannt macht, flößt es ihm auch einen Widerwillen dagegen ein, und das Verlangen nach seinem Gegentheile, nach einem vernünftig bestimmten Zustande. Das VernunftWesen wird aber, so wie nur jenes Gefühl der Unbehaglichkeit in ihm erwacht, sich desselben zugleich, weil es ihm unerträglich ist, durch die erste freie Handlung zu entledigen suchen. Ohne diese mit dem Gefühle begleitete Handlung wäre es sogar in Gefahr, in seine vorige Leerheit ohnmächtig zurück zu sinken, und Sache der Einwirkung ist's, dafür zu sorgen, daß es nicht geschehe. Es ist ihr daher ferner anzumuthen, daß sie dem VernunftWesen zu jener Handlung hülfreiche Hand leiste und darum den Grund der wirklichen Entstehung der Handlung selbst enthalte. Die Einwirkung ist's also, welche das

VernunftWesen nicht nur in seiner vagen Unbestimmtheit sich selbst erblicken lässt, und das Gefühl seiner Kraft und das Bedürfniß sie anzuwenden, aufregt, sondern auch macht, daß es wirklich zu That und Kraft übergeht, und sich frei durch sich selbst bestimmt.

Diese Veränderungen müssen durch die Einwirkung im VernunftWesen nothwendig insgesammt hervorgebracht werden, wenn der Erfolg der Absicht entsprechen soll. Der eine Bestandtheil der Einwirkung kann das, was er soll, unmöglich leisten, wenn sich ihm nicht der andere sogleich beigesellt; daher ist denn mit Entstehung des Bewusstseyns seiner selbst die Entstehung einer freien Handlung im VernunftWesen nothwendig verbunden. Es kann seiner sich nicht bewusst werden, ohne zu handeln, aber auch nicht handeln, ohne sich seiner bewusst zu seyn. Die Rücksicht auf diese Leistungen macht die wesentlichen Merkmale der Einwirkung aus.

Soviel zur Beantwortung der Frage über die Thätigkeit, die durch die Einwirkung vermittelt werden sollte; wobei sich uns der Gehalt oder die Tendenz der Einwirkung selbst näher offenbarte. Jetzt dringt sich uns aber die noch weit wichtigere und schwierigere Frage über die Form jener Einwirkung auf, über die Art und Weise, wie das VernunftWesen durch sie zu dem bestimmten, eben aufgezeigten Bewusstseyn gelangen soll.

In der Tendenz, als solcher, findet sich noch keine Trennung und Unterscheidung des VernunftWesens als Subjectiven und Objectiven; diese aber entspringt sogleich mit der Reflexion desselben auf sich. Nun soll es durch die Einwirkung zu dieser Reflexion gelangen; die Frage über die Form der Einwirkung löst sich also in folgende auf: *Wie befördert die Einwirkung die Trennung des VernunftWesens in Subjectives und Objectives, oder, wie man es auch sonst nennt, in Ideales und Reales?*

Als wesentliche Bedingung der Entstehung des Bewusstseyns war erfoderlich, daß die Einwirkung dem VernunftWesen vor allen Dingen seine *Unbestimmtheit* vorhalten müsse. Dies kann sie nur dadurch, daß sie selbst sich bis zur Unbestimmtheit desselben herunterlasse, und denselben, unbestimmten Charakter annehme.

Zugleich aber soll das VernunftWesen durch die Einwirkung aus der Unbestimmtheit zur *Bestimmtheit* erhoben werden, sie muß also in einer andern Beziehung hinwiederum auch *Bestimmtheit* in sich fassen und diese zwei entgegengesetzten Eigenschaften muß sie auf eine Art in sich vereinigen, daß indem sie zur Unbestimmtheit des VernunftWesens sich herunterlässt, dieses nicht umhin kann, zur Be-

stimmtheit überzugehen. Sie ist also für das Vernunftwesen als ein Mittel des Uebergangs aus der Unbestimmtheit zur Bestimmtheit zu betrachten, als die Brücke, die zwei einander gegenüber liegende, getrennte Zustände des Vernunftwesens mit einander in Verbindung setzt, dadurch, daß sie selbst Entgegengesetztes in sich vereinigt.

Ueber die Art dieser Vereinigung haben wir uns noch näher zu erklären. — Daß der Einwirkung der Charakter der Vernünftigkeit zukommen müsse, ist schon erinnert worden und erhellt daraus, daß sie selbst nur von einem Vernunftwesen an das andere gelangen kann. Jene Unbestimmtheit also, mit der sie dem unbestimmten Vernunftwesen analog zu werden sucht, kann und darf nicht durchaus mit der Unbestimmtheit, der sie im Vernunftwesen begegnet, zusammen fallen, sondern sie muß außerdem, wenn etwas erfolgen soll, noch einen eignen vernünftigen Charakter an sich haben; denn wäre sie durchaus dieselbe Unbestimmtheit, die wir im Vernunftwesen finden, so würde dieses durch sie seiner eignen Unbestimmtheit sich nicht bewusst. Aber dieses soll nicht nur seiner Unbestimmtheit, sondern auch seiner unendlichen Bestimmbarkeit mit und in jener zugleich sich bewusst werden. Die Unbestimmtheit in der Einwirkung müsste also ihre Form dadurch erhalten, daß sie es dem Vernunftwesen möglich macht, mit seiner Unbe-

stimmtheit und Bildungslosigkeit zugleich seiner Bildungsfähigkeit sich bewusst zu werden. Sie ist also eben darum keine wahre, sondern nur scheinbare Unbestimmtheit; unbestimmt überhaupt, um nur vom VernunftWesen anerkannt zu werden, aber vernünftig und absichtlich unbestimmt, um das VernunftWesen das, was es noch mehr seyn kann, und wozu es sich erheben soll, ahnen und fühlen zu lassen. Mit der unschuldigen Miene, als wäre sie bloß unbestimmte Ruhe, nähert sie sich dem Ruhenden und schiebt ihm unvermerkt, (daß ich mich so ausdrücke), das Gefühl einer möglichen Thätigkeit unter. Das Vorsetzliche und Scheinbare in der Ruhe der Einwirkung macht also die vernünftige und durch Vernunft geleitete Form der Unbestimmtheit derselben aus.

Durch diese Form nun verbindet sich die Unbestimmtheit mit der Bestimmtheit der Einwirkung. Aber auch diese erfodert ihre eigene Form. Sie besteht darin, daß das VernunftWesen vermittelst ihrer reflectiren, handeln, zu einer gewissen Thätigkeit übergehen soll. Dies geschieht durch eine Selbstbestimmung des VernunftWesens und durch die Einwirkung wird es nicht in der That bestimmt sondern bloß zur Selbstbestimmung aufgefodert. Mithin kann auch jene Bestimmtheit nicht so gemeint seyn, als ob vermittelst ihrer die Einwirkung sich durchaus thätig und das VernunftWesen bloß leidend gegen sie verhielte,

sondern sie bedingt bloß die thätige Selbstbestimmung ohne etwa eine passive Erwiederung einer in ihr enthaltenen Bestimmung verursachen zu wollen. Dabei kann sie immer dem Vernunft-Wesen den Stoff zur Selbstbestimmung darbieten, sie drängt ihn aber demselben nicht auf. Die Form der Bestimmtheit besteht also lediglich in einer anspruch- und zwanglosen Aufforderung zur Selbst-Bestimmung, die wohl aus jener den Inhalt schöpfen mag, ihn aber mit Bewusstseyn der Freiheit schöpft. Durch die Form der Unbestimmtheit ward das Vernunft-Wesen neben seiner Unbestimmtheit sich seiner Bestimmbarkeit bewusst, durch die Form der Bestimmtheit wird ihm das Gefühl seiner in der bloßen Bestimmbarkeit liegenden Beschränktheit unerträglich, und es geht nun, um diesen Zustand mit einem bessern zu vertauschen, vermöge des in der Bestimmtheit der Einwirkung ihm dargebotenen Stoffs, zur Handlung oder freien Selbstbestimmung über.

Die Form der Einwirkung ist also eine doppelte: sie bezieht sich einmal auf den Charakter der Unbestimmtheit, und dann auf den der dem Vernunft-Wesen aufgegebnen Bestimmtheit. Wir können hier nichts thun, als diese Eigenschaft bloß im Allgemeinen andeuten; soviel aber sieht man wohl ein, daß eine weitläufigere Auseinandersetzung derselben uns auf wichtige Resultate führen würde. Beide Form-Arten aber vereinigen

sich unter dem höhern Begriffe der Form im Ganzen, indem das Unbestimmte der Einwirkung selbst wieder die Form der Bestimmtheit derselben und umgekehrt die Bestimmtheit die Form der Unbestimmtheit ausmacht. In dieser einfachern, concentrirtern Gestalt haben wir die Form der Einwirkung von nun an zu betrachten, um durch sie zur Einsicht in die Entstehung des Bewusstseyns und der mit ihm verbundenen That-Handlung zu gelangen. Mit der vollständigen Function der Form der Einwirkung im Vernunft-Wesen aber werden wir nur dadurch bekannt, daß wir zugleich ihr gegenüber die Function des Gehalts der Einwirkung näher betrachten, und uns also das Geschäft der ganzen Einwirkung mit einemmale deutlich machen. Wir kommen zuvor zur nähern Bestimmung des Vernunft-Wesens, dem es zu statten kommen soll, selbst zurück.

Ob wir schon nach dem Obigen eigentlich nicht berechtigt sind, mit der Tendenz des Vernunft-Wesens eine förmliche Theilung vorzunehmen, so erlauben wir uns doch zum Behufe unserer fernern Untersuchung einige charakteristische Merkmale in ihr aufzusuchen, wie sie uns der außer Thätigkeit gesetzte Zustand des Vernunft-Wesens jenseits der Wechsel-Wirkung (welcher eigentlich jene Tendenz selbst ist) an die Hand giebt; wir kommen dadurch mit dem Ideen-Gang, den wir in der vorigen Rubrik beobachteten, wieder mehr ins Geleis.

Dort sahen wir, daß sich im Zustande der Wechsel-

Wirkung subjective und objective Bildung, oder Vernunftthätigkeit und Naturfertigkeit, wie wir sie auch nannten, durchgängig das Gleichgewicht halte. Dies müsste bis auf die unterste Stufe herab, bis auf den Grad = o gelten, wo das Vernunftwesen außer aller Wechselwirkung steht, und also Vernunft- und Naturbildung ebenfalls = o ist. Für beide bleibt uns eine bloß unbestimmte Tendenz übrig, die wir dadurch, daß in ihr ein gleicher Mangel an Bildung sowohl der Vernunft als der Natur zu finden sey, näher bestimmen können. So wie sie selbst ein unbestimmter Zustand ist, so ist in ihr Vernunft und Natur ebenfalls gleich unbestimmt oder vielmehr eins sagt soviel als das andere.

Die Vernunft ist unbestimmt, heißt uns: das Vermögen sich frei aus sich selbst zu bestimmen, ist bisher noch nicht thätig sondern bloß ruhend gewesen.

Die Natur ist unbestimmt, ist soviel als: der Umfang der zum freien Handeln nothwendigen Kräfte ist bisher noch nicht dem Zwecke eines vernünftigen Gebrauchs derselben untergeordnet, sondern ihr wirklicher Gebrauch, wenn er statt hatte, muß aus animalischem Triebe, aus Naturmechanismus erklärt werden. Sie mögen wohl wirksam seyn, sind aber nicht regulirt durch Einheit einer objectiven vernünftigen Handlung.

Natur und Vernunft sind gleich unbestimmt, heißt: das VernunftWesen ist noch zu keiner Handlung aus freier SelbstEntschließung übergeschritten, und darum finden auch seine Kräfte, die sonst jenem höhern Winke zu Gebote stehen müssten, ihr Behagen nur in einer vagen, ungeordneten Zerstreuung, in einer wilden Regellosigkeit.

Aber unbestimmte Vernunft und unbestimmte Natur, die sich hier gänzlich aus einander liegen, müssen, da sie demselben ungetheilten VernunftWesen zukommen, unter einem höhern Begriffe auch vereinigt seyn. Wir dachten uns bisher ihre Vereinigung, insofern sie sich, als ein unwirksames Bestreben des VernunftWesens zur Thätigkeit überhaupt vorstellen ließ, unter dem allgemeinen Begriffe der Tendenz. Diese Tendenz mussten wir nun der äußern Einwirkung gegenüber stellen, und annehmen, daß sie sich als ein Bestreben äußere, sich dieser Einwirkung gemäß zu bestimmen. In diesem Verhältnisse zur Einwirkung vermag sie nicht nur die Einwirkung überhaupt aufzunehmen, sondern kommt ihr auch mit einem freiwilligen Bestreben, sie in sich aufzunehmen, entgegen, wird daher schicklich unter den bestimmtern Begriffen der Capacität für die Einwirkung aufgefasst.

Es fragt sich daher, wie sich die Einwirkung zu

dem VernunftWesen in Bezug auf diese bestimmtere Eigenschaft verhalten möge? Eine Capacität für etwas können wir uns nur dadurch denken, daß wir ihr zugleich die Empfänglichkeit für etwas anderes absprechen; denn absolute Empfänglichkeit hebt sich nothwendig um dieses Beisatzes willen selbst auf. Daher kann auch das VernunftWesen nur in einer gewissen Hinsicht betrachtet, die Einwirkung in einer andern homogenen Rücksicht erwiedern, in einer entgegengesetzten Rücksicht ist sie ihm fremd; aber das, worin sie ihm fremd ist, muß ihm auch im Gegentheile, wenn man es selbst wieder auf einer andern Seite fasst, homogen und verwandt seyn. Ein gewisser Theil der Capacität, (daß ich mich so ausdrücke) kann sich nur einen gewissen andern Theil der Einwirkung aneignen, so daß jener eine entschiedene Unempfänglichkeit für einen gewissen, ihm nicht verwandten Theil der Einwirkung äußert, an welchen letztern hingegen ein anderer ihm verwandterer Theil der Capacität im VernunftWesen sich leicht und innig anschließt, indem das, was im VernunftWesen mit etwas Gewissem in der Einwirkung sich nicht vereinigen läßt, sich gleichwohl sehr gut mit einem andern Bestandtheile der Einwirkung verträgt. Wir haben also allernächst zu untersuchen, in welchen verschiedenen Beziehungen das VernunftWesen für die Einwirkung in ihren verschiedenen Beziehungen empfänglich sey oder nicht.

Das bis jetzt unbestimmte aber empfängliche Vermögen der Vernunft soll vermittelst der Einwirkung sich selbst bestimmen. Im Begriffe der Selbstbestimmung liegt es, daß sie eine Bestimmung zu etwas, zu einer Handlung ist. Dazu bedarf es ihrer Form nach der äußern Einwirkung nur insofern, als überhaupt zur Anregung des SelbstBewusstseyns ein äußerer Anstoß erfodert wird. Aber ihrem Gehalte nach bedarf es ihrer noch vielmehr, weil alles im VernunftWesen bis jetzt unbestimmt und leer ist, und dieses also den Inhalt seiner Handlung nicht aus sich selbst schöpfen kann. Die Vernunft wird also zur Möglichkeit der freien Selbstbestimmung sich an den Theil der Einwirkung wenden müssen, der ihr für ihre zu unternehmende Handlung den Gehalt liefert, also nicht sowohl an den formellen als materiellen Theil der Einwirkung, den wir (um die Einwirkung in ihrer Analogie mit dem unbestimmten VernunftWesen, wie es oben schon geschehen ist, zu betrachten) Natur nennen wollen. Das subjective Vermögen im VernunftWesen richtet sich also an den NaturInhalt, oder an den objectiven Theil der Einwirkung.

Betrachten wir die Unbestimmtheit der Natur des VernunftWesens, so besteht diese nicht in einer Leerheit, in einem Mangel an Fülle, Kraft und Inhalt überhaupt, denn sie mag sich schon auf man-

cherlei Weise, nur nicht unter der Botmäßigkeit der Vernunft, thätig bewiesen haben, sondern es fehlt ihr nur an der Form der schon sonst aufgebotenen Kräfte, und darum konnte man bisher alles, was sie betraf, nicht als Handlung, sondern als rohe Ausbrüche einer regellosen Natur betrachten. Dieser formlosen Roheit soll aber mit der vernünftigen Einwirkung von außen ein Ende gemacht werden, sie soll dem Gesetze der Vernunftmäßigkeit unterworfen werden. Diese Form aber kann sie nur von demjenigen Theile der Einwirkung erhalten, der selbst Form ist, also von dem, was in ihr die Vernunft charakterisirt. Die Natur des VernunftWesens wendet sich daher an ihr Entgegengesetztes in der Einwirkung, an den vernünftigen objectiven Theil derselben. Die Form der Einwirkung bildet die formlose Natur des VernunftWesens; und der Gehalt der Einwirkung reicht dem gehaltlosen Vermögen der Vernunft den Stoff zu der auf die Einwirkung erfolgenden Handlung des VernunftWesens. So durchgreifen und durchkreuzen sich die heterogenen Bestandtheile der Capacität und der Einwirkung, denn wäre kein Antagonismus, so wäre kein Aufkommen.

Es bleibt uns daher nur noch übrig zu zeigen, wie die Vernunft sich an dem Inhalte und die Natur an der Form der Einwirkung aufrichten werde.

Beide Vermögen im VernunftWesen sind zwar

nur noch ruhende aber auch wachende und der Einwirkung freiwillig sich öffnende Vermögen; der ihnen gemeinschaftliche Begriff der Capacität darf daher ja nicht unter der bloß schlafenden Eigenschaft der Receptivität aufgefasst werden: viele Eindrücke mancherlei Art mögen schon an ihnen in diesem Zustande vorübergegangen seyn, sie waren aber nicht darauf berechnet, das VernunftWesen zum Bewusstseyn zu erheben, für sie konnte es also auch keine Empfänglichkeit äußern. Es würde auch die Einwirkung des fremden VernunftWesens unbeachtet vorübergehen lassen, wäre sie nicht vernunftmäßig eingekleidet und auf VernunftErweckung angelegt. Aber an dem Scheine der Unbestimmtheit, der mit vernünftiger Bestimmtheit auf das innigste zusammenhängt, bricht sich das ungetheilt nach außen strebende VernunftWesen, indem es anfänglich in ihm nur pure Unbestimmtheit zu finden glaubt, aber in dem Momente die Bestimmtheit und vernünftige Absicht gewahr wird, und das allein ist genug, eine totale Veränderung in ihm hervorzubringen.

Die gewöhnliche Unbestimmtheit besteht darin, daß den VernunftKräften keine gewisse, ausschließende Richtung angewiesen ist, die Bestimmtheit aber darin, daß sie einer gewissen Richtung vorzugsweise folgen sollen. Die Einwirkung scheint

also einmal in sich gar keine bestimmte Richtung zu vereinigen und Einer derselben das VernunftWesen unterwerfen zu wollen; aber in eben der Unbestimmtheit, in der ihm alle Ruhe gegönnt zu seyn scheint, wird es unwillkürlich gegen eine gewisse einzelne Richtung hingerissen, und dabei reißt sich auch das unbestimmte VernunftWesen von sich selbst los. Dies geschieht dadurch, daß es sich über den Schein der Unbestimmtheit in der Einwirkung aufzuklären vermag. Wie dieser Schein, der sich das Ansehen giebt, dem ruhenden VernunftWesen gar keine Thätigkeit anmuthen zu wollen, und ihm gleichwohl die Auffoderung zur bestimmten Thätigkeit unterlegt, von dem fremden VernunftWesen der Einwirkung zweckmäßig mitgetheilt werden müsse, bedarf hier keiner Untersuchung, denn jenem VernunftWesen liegt es ob, dafür zu sorgen, daß sein Versuch ihm nicht fehlschlage, aber wie das unbestimmte VernunftWesen den zweckmäßig in die Einwirkung gelegten Schein entdecken werde, ist eine Frage, die uns zunächst angeht.

Das VernunftWesen würde den Gehalt der Einwirkung nicht auf sich beziehen können, wenn dieser selbst bloß roher und ungebildeter Stoff wäre, denn ein solcher Stoff, den vernunftlose Eindrücke auch enthalten, wurde so eben als unwirksam abgewiesen. Die Veränderung also, die der Gehalt der Einwirkung im unbestimmten VernunftWesen bewirkt, hängt

von der zweckmäßigen Modification des Stoffes, welche eine Zuthat der Vernunft selbst ist, ab; sie ist das BindungsMittel zwischen dem idealen Vermögen des VernunftWesens und dem Gehalte der Einwirkung. Es mag also immerhin auf eine Vereinigung dieses idealen Vermögens mit dem letztern abgesehen seyn, das Mittel der Vereinigung beider ist selbst nur die Idealität oder Modification im Gehalte der Einwirkung.

Eben so ist auch die Idealität der Einwirkung, einer Verbindung mit der Natur des VernunftWesens, nur vermittelst des idealen Vermögens dieses Wesens fähig. Denn jede Art und jeder Theil der Einwirkung muß sich vorerst an das VernunftWesen als Subject betrachtet, richten, wenn dieses, wie es soll, der Einwirkung und der in ihm dadurch bezweckten Veränderung sich bewusst werden will. Das Medium der Verbindung ist also auch hier das Ideale, Subjective, und wir erhalten nun folgendes Resultat: das VernunftWesen kann die Einwirkung auf sich nicht beziehen, außer durch eine unmittelbare Verbindung des Idealen in ihm mit dem Idealen der Einwirkung.

(Dieses Resultat scheint dem obigen Räsonnement, wo wir die Vernunft mit dem Stoffe und die

Natur mit der Form der Einwirkung sich verbinden ließen, schnurgerade entgegen zu seyn. Man bemerke aber wohl, daß hier von einer unmittelbaren Verbindung die Rede ist, mit der sich das obige gar wohl vertragen könnte, wenn etwa unter ihm eine mittelbare Verbindung zu verstehen seyn sollte. Doch — die gänzliche Hebung des Mißverständnisses überlassen wir dem Gange unserer fernern Untersuchung.)

Das Ideale ist es, wo beide Theile, das VernunftWesen sowohl als die Einwirkung, vollkommen mit einander übereintreffen; in ihm liegt das Wesentliche der Unbestimmtheit, wodurch die Einwirkung zu dem VernunftWesen sich herunter läßt, und seiner laxen, bisher ohne alle ausschließende Richtung herumschweifenden Unbestimmtheit vollen Spielraum zu lassen scheint. Das Ideale ertheilt der Einwirkung die Form, diese ist also mit einem Worte eine dem VernunftWesen, auf welches gewirkt wird, analoge, mit ihm in gewisser Hinsicht congruirende Unbestimmtheit. — Nur durch das Ideale kann ferner das VernunftWesen als unbestimmt gedacht werden. Wäre es bloß reales Vermögen, so wäre es gar kein Vermögen, sondern eine durchaus determinirte Kraft, ein Concretum. Das Ideale der Einwirkung ist Nachahmung des Idealen im VernunftWesen; und nur dadurch ver-

schafft jene sich Zutritt bei dem letztern. Vermittelst seiner scheint sie auch nur das freie, zwanglose Spiel, in dem allein das VernunftWesen zeither eine ihm angemessene, wie sollen wir es nennen, Beschäftigung oder Ergötzung? (kein Ausdruck thut uns hier ganz Genüge, weil er uns immer den Charakter der schon geübten Vernunft zu nahe bezeichnet) fand, nur mit edlerer Auswahl mehr fortzusetzen als zu unterbrechen. Aber eben in dieser Auswahl liegt im Verborgenen der Grund zur mehr als bloß spielenden, unbestimmten Thätigkeit, zur Lenkung des Vernunft-Wesens gegen Eine Richtung, wodurch ihm die Reflexion auf sich selbst möglich wird. Es folgt dieser Richtung unmerklich, während es ohne besondere Leitung bloß seinen eigenen Hang zur vagen Zerstreuung zu befriedigen meint; und es kann ihr folgen, denn es folgt nur mit seinem idealen Vermögen einer idealen Anziehung, und das Ideale ist um seiner Unbestimmtheit willen ein Folgsames; wäre es aber schon bestimmt und nicht bloß bestimmbar, so könnte es auch nicht folgen. Also es folgt jener Richtung so gewiß, als sie, durch ideale Beihülfe veranlasst, bloß sein ideales Vermögen aufzubieten Anspruch macht. Die Richtung geht nach außen; in ihr kann es also unmöglich seiner sich bewusst werden. Aber so wie es am Ende derselben angelangt ist, sinkt es auch, nun frei sich selbst überlassen, in derselben Richtung nach innen wieder zurück, und

durch die Ueberraschung, mit der es dadurch befallen wird, wird es nun erst gewahr, daß es, unmerklich von fremder Hand geleitet, einer Richtung sich Preis gab, welcher zu folgen es für sich gar nicht gemeint war. Mit dieser Ueberraschung beginnt ihm der erste Moment des Bewusstseyns, in welchem es sich unbestimmt und bestimmbar zugleich findet. Es geht ihm ein Licht über sich selbst auf, und jetzt erst versteht es die Einwirkung, denn es kann in sich nicht reflectirt werden, ohne die Richtung, die es vor- und rückwärts ohne Bewusstseyn beschrieben hatte, abermals mit einem freien Acte des Bewusstseyns vor- und rückwärts zu beschreiben. Mit dem Blicke in sich selbst, mit dem das erstere Reflectirtwerden nothwendig verbunden ist, schaut es zugleich auf die Ursache seiner Ueberraschung, auf die Einwirkung, zurück, und in diesem Rückblicke gelangt es zur Anschauung und zum Verstehen der äußern Einwirkung. Es schaut mit seinem idealen Vermögen wechselseitig auf das Ideale (Verständliche) der Einwirkung und auf sein eigenes reales Wesen, und es ist zu vermuthen, daß es in diesem Zustande, weil er ihm ganz neu und unerwartet ist, eine Zeitlang betrachtend sich hinhalten werde.

Jede Betrachtung und jedes Verstehen aber erhebt sich nothwendig über den betrachteten Gegenstand. Dies ist auch hier der Fall. Das Ideale als Betrachtendes schwebt über dem Realen, der Natur des VernunftWe-

sens. Diese liegt der Betrachtung des Erstern zu Grunde, beide müssen daher nunmehr von einander getrennt seyn, denn ohne Trennung könnte jene Betrachtung, die Erhebung des Idealen über das Reale, nicht statt finden; somit wäre also die Frage, wie das Ideale vom Realen sich losreiße, durch die ideale Aufnahme der Einwirkung im VernunftWesen zur Genüge beantwortet.

Wir sind durch die Beantwortung dieser Frage einen Schritt in unserer Untersuchung weiter gekommen, indem wir eine Aufgabe lösten, die uns, wenn wir erklären wollten, wie eine Einwirkung auf das VernunftWesen möglich sey, nothwendig im Wege gelegen war. Wir erhalten nämlich durch die Scheidung des Idealen vom Realen im VernunftWesen den Satz: vor aller der Einwirkung gemäßen SelbstBestimmung muß das VernunftWesen die Einwirkung erst verstehen und auf sich beziehen. Durch das Verstehen der Einwirkung wird ihm erst die Bahn zum Handeln gebrochen, es ist aber nicht selbst das Handeln, sondern dieses steht ihm noch als das wichtigste und nothwendigste Geschäft bevor, indem es sich auch zufolge einer in der Einwirkung gegründeten Richtung selbst bestimmen soll.

Unsere nächste Aufgabe ist daher, die Bedingungen der Möglichkeit der SelbstBestimmung aufzustellen. Nur in und durch eine freie Handlung bestimmt

das VernunftWesen sich selbstständig durch sich selbst. Jede Handlung aber ist das Setzen eines Zwecks, der in der nahen oder fernen Zukunft als erreichbar gedacht wird, und folgende drei HauptBestimmungen sind zur Entstehung jeder Handlung nach einem entworfenen Zwecke wesentlich erfoderlich:

1) Das ideale Vermögen reisst sich los vom Realen, und erhebt sich über dasselbe, um im Ueberblicke den Zweck sich entwerfen zu können.

2) In dieser Trennung hält es eine Zeitlang an, sieht seine Natur als dasjenige, über welches und zu dessen Besten es mit Freiheit zu disponiren hat, unter sich liegen, wählt zwischen Mehrerem, und sammelt die zerstreuten Materialien des Handelns unter einen Gesichtspunkt.

3) Während des Wählens ist es noch immer unbestimmt: nun aber geht es zur Bestimmtheit über durch ein Handeln, Ideales fällt mit Realem zusammen, und die Handlung ist das allmälige Beschreiben einer Linie, welcher der Zweck der Handlung die Richtung und die Mittel zum Zwecke die Bahn vorzeichnen.

In den erstern der hier angegebenen Bestimmungen haben wir das VernunftWesen bisher beobachtet, wir haben es daher nur noch in seinen übrigen Bestim-

mungen zu betrachten und zu sehen, was die Einwirkung dabei für eine Rolle spielt.

In der durch die ideale Unbestimmtheit der Einwirkung veranlassten Reflexion des VernunftWesens auf sich wird es sich, indem es auf seine Natur sieht, zugleich seiner realen Unbestimmtheit bewusst. Da es aber der Einwirkung in eine gewisse Richtung hin gefolgt war, und idealiter durch sie sich bestimmen ließ, so erkennt es sich in derselben Reflexion auch als bestimmbar; mit dieser Erkenntniß, gehalten gegen das Gefühl, realiter unbestimmt d. h. beschränkt zu seyn, entsteht nothwendig dem VernunftWesen der Drang, diese Beschränkung aufzuheben, d. h. sich mit idealer und realer Kraft selbst zu bestimmen, um sich dadurch gegen jenes unangenehme Gefühl wenigstens einige Erleichterung zu verschaffen. Zu diesem Entschlusse, sich so zu bestimmen, gelangt es, so gewiß ihm jenes Gefühl zuwider ist, und das ideale Vermögen so wie über seinen ganzen Zustand also auch über dieses Gefühl zu reflectiren vermag. Den Zweck der zu unternehmenden Handlung, den Zweck, seine Beschränktheit wo nicht aufzuheben, doch wenigstens zu erweitern, setzt also das VernunftWesen in der Reflexion sich selbst, denn es ist ein und derselbe Act derselben, in dem es über seine Beschränktheit reflectirt und dieser Beschränktheit sich durch SelbstBestimmung zu entledigen sucht. Aber zur Ausführung der

beschlossenen Handlung bedarf es eines Aufwands, zu dem, wenn ihn das VernunftWesen bloß aus sich selbst schöpfen könnte, es seine Beschränktheit schon aufgehoben haben müsste, ehe es nur daran dächte, sie aufheben zu wollen. Wir werden daher zur Erklärung der Möglichkeit der Handlung, nicht ihrer Form, sondern ihrem Gehalte nach, abermals an die Einwirkung verwiesen. Diese selbst ist eine vernünftige und bestimmte Handlung, deren Zweck auch nur die Beförderung einer freien Handlung des VernunftWesens ist. Es muß also in ihr, wenn sie ihren Zweck erreichen will, dasjenige zur wirklichen Entstehung der Handlung im unbestimmten VernunftWesen ersetzt werden, was diesem Wesen abgeht, die Wahl des Inhalts der Handlung. In der Einwirkung muß an der Stelle des VernunftWesens, auf welches gewirkt wird, so zum Behufe seiner freien SelbstBestimmung gewählt seyn, wie es selbst für sich wählen würde, wenn so viel Gewalt über sich selbst von ihm schon zu erwarten wäre. Dies würde ihm gewährt, wenn es zufolge der Einwirkung nur auf eine gewisse Weise sich bestimmen könnte, welche jede andere Art der SelbstBestimmung ausschließt, folglich dadurch, daß ihm auch in realer Hinsicht eine unter allen möglichen Richtungen vorgezeichnet ist. Dem VernunftWesen ist es überlassen, ob es sich bestimmen will oder nicht, aber wenn es sich bestimmt, so kann es nur so und nicht anders sich bestimmen.

Nun war ihm schon in idealer Hinsicht eine gewisse Richtung angewiesen, der es ohne Bewusstseyn folgte, hier abermals eine Richtung in *realer* Hinsicht, der es im Handeln mit Bewusstseyn folgen soll. Wie verhalten sich beiderlei Richtungen zu einander?

Jene erstere Richtung war dem VernunftWesen auch von Seiten der Einwirkung nur in idealer Hinsicht vorgeschrieben, und kann also in ihrer Tendenz aufgefasst als die Form der Einwirkung angesehen werden. In ihr folgte das VernunftWesen *einer* Richtung, indem es keiner zu folgen glaubte. — Die letztere Richtung ist von Seiten der Einwirkung eben sowohl, wie beim VernunftWesen eine *reale* Richtung; denn sie führt zum Inhalte der aufgegebenen Handlung und enthält also auch den Inhalt der Einwirkung. Aber so wie in jeder Handlung, so muß auch hier Form und Inhalt vollkommen zusammen stimmen und dasjenige, worauf die Form derselben gerichtet ist, zugleich dasjenige seyn, wohin der Inhalt der Handlung abzweckt; denn der Zweck der Handlung darf dem Mittel zum Zwecke und dieses hinwiederum dem Zwecke nicht widersprechen, wenn der Zweck selbst erreicht werden soll. Folglich ist ihre beiderseitige Richtung nur *eine*, und dieselbe Richtung, der das VernunftWesen zuerst gefolgt war, wird im Handeln nur mit Inbegriff seines ungetheilten Wesens nochmals wiederholt. Das Erstemal erkennt es bloß

seine Beschränkung, indem es sie mit idealem Vermögen überschreitet, das Zweitemal sucht es sie aufzuheben, indem es mit dem Theile seiner selbst, den es beschränkt sah, bis zur Gränze der Beschränkung vorrückt, und damit sie durchbrochen zu haben meint, obgleich an dieser Gränze selbst neue Schranken sich ihm entgegensetzen.

Noch haben wir manches über die Handlung zu sagen, die durch die Einwirkung veranlasst werden soll. Der Zweck derselben ist, daß das VernunftWesen dadurch von seinem bisher unthätigen Vermögen freien Gebrauch zu machen anfangen soll. Nehmen wir nun diese selbst in ihrer verschiednen Bedeutung, wie wir sie schon oben aufgestellt haben, so soll durch die freie Handlung Natur und Vernunft zugleich in Wirksamkeit gesetzt werden. Vernunft ist das Bildende, Natur das zu Bildende. Mit der Handlung hebt also das Geschäft der Bildung an, und zu diesem Behufe ergreift das bildende Vermögen den ihm in der Einwirkung dargebotenen Stoff, und setzt vermittelst seiner auch seine NaturKräfte in Thätigkeit. In dieser Thätigkeit werden die Kräfte gemäß der dem Stoffe in der Einwirkung mitgetheilten Form bestimmt. Beide Vermögen verbinden sich also mit der Einwirkung von außen, jedes mit dem ihm in der Thätigkeit zukommenden Bestandtheile der Einwirkung, und indem das VernunftWesen so allmälig die durch die

Einwirkung bezeichnete Richtung beschreibt, kommt die Handlung selbst zu Stande. Folglich ist die ganze Einwirkung eine vorgezeichnete, die Handlung des unbestimmten VernunftWesens eine nachgebildete Handlung, jene das Original, diese die Copie. Oben wurde dieses im Allgemeinen gesagt. Denn dort sollte sich auch Vernunft mit dem Gehalte der Einwirkung und Natur mit der Form derselben verbinden. Bei näherer Bestimmung aber ergab sich, daß eigentlich doch die Vernunft nur insofern sich mit dem Gehalte der Einwirkung verbinden könne, als dieser Gehalt selbst geformt worden sey; und die Natur nur insofern mit deren Form, als diese sich vorerst an das Subjective gewandt habe, und von ihm auf das Objective übertragen worden sey. Wir bemerkten auch, daß beide Sätze ohne sich zu widersprechen, neben einander bestehen können, wenn sie sich auf eine verschiedene Art der Verbindung des VernunftWesens mit der Einwirkung beziehen. Und so ist es allerdings. Allem Handeln voraus verbindet sich unmittelbar in idealer Hinsicht das VernunftWesen mit dem idealen Theile der Einwirkung, folgt der idealen Richtung derselben, sinkt in sich selbst zurück, findet sich unbestimmt, und bleibt während der Reflexion auf seine Bestimmbarkeit in der That unbestimmt. Dieselbe Richtung nach außen beschreibt es aber zum zweitenmal mit reeller Zusammenfassung seines ganzen Wesens, und verbindet sich so mittelbar in materialer Hinsicht mit Form und Materie

der Einwirkung. Dies kann es aber nur dadurch, daß das bildende Vermögen den Stoff seiner Bildung aufsucht und die formlose aber bildungsfähige Natur die Form der Bildung sich zueignet, und also jedes mit dem ihm eigentlicher zukommenden Bestandtheile der Einwirkung sich verknüpft.

Mit der aus der Einwirkung zu erklärenden Handlung sollte ferner auch die WechselWirkung des VernunftWesens mit sich selbst beginnen. Was ergiebt sich nun für sie aus dem bisher Gesagten? In der Handlung wirkt nicht nur Subjectives mit und neben dem Objectiven im VernunftWesen, sondern beide wirken gegenseitig auf einander selbst, beide nehmen augenblicklich Bestimmungen von einander an; das Subjective, indem es den Zweck der Handlung im Auge hat und gegen eine Richtung hinstrebt, bringt dadurch in jedem Momente Veränderungen im Objectiven hervor, und bestimmt also durch seine Richtung das Objective; aber daß es in dieser und in keiner andern Richtung von einem MittelGliede der Handlung zum andern fortgeht, verursacht die Beschränktheit des Objectiven — sonach wird auch das Subjective vom Objectiven bestimmt, indem ihm dieses die Richtung seiner Thätigkeit anweist u. s. w.

Mit der Einwirkung soll endlich auch der oben angezeigte Cirkel, der der Erklärung der Freiheit und

mit ihr der Entstehung des Bewusstseyns im Vernunft-Wesen zu widersprechen schien, aufgehoben werden. Eben er nöthigte uns zur Annahme einer äußern vernünftigen Einwirkung: wenn er also durch sie nicht zugleich auch als unstatthaft erwiesen wird, so erklärt sie nicht, was sie erklären soll, und ist also selbst als unstatthaft abzuweisen. Es fragt sich also noch besonders: wie gelangt das Vernunft-Wesen vermittelst der äußern Einwirkung zur Erkenntniß und zum Gebrauche seiner Freiheit? Mit seinem idealen Vermögen folgt es, weil dieses allein nur folgen kann, und um seiner Unbestimmtheit willen folgen wird, ohne alles Bewusstseyn der Leitung, die in der idealen Unbestimmtheit der Einwirkung liegt. Aber diese Leitung reicht nur bis auf einen gewissen Punkt, von welchem, wenn es daselbst angelangt ist, es wieder in die Unbestimmtheit zurückfällt, von der es ausging, und nun erst durch die Reflexion und durch den Rückblick in die Richtung, die es genommen hatte, gewahr wird, daß es jener Leitung gefolgt war. In dieser Reflexion sieht es nun wechselseitig bald auf sich selbst bald auf die Einwirkung; und auf diese Art hält es eine Zeitlang mit einer Pause an. Sieht es auf sich, so findet es sich bestimmbar, sieht es aber auf die Einwirkung, so findet es sich idealiter schon bestimmt d. h. zur reellen Bestimmtheit aufgefodert durch die gelungene That der idealen Folgeleistung. Jene Be-

stimmbarkeit erkennt es als formale Freiheit, diese Bestimmtheit aber als ideale Freiheit. Sie erkennt aber keine ohne die andere zugleich mit zu erkennen, denn die Erkenntniß beider macht eigentlich die vollständige Reflexion aus. Beide aber könnte das VernunftWesen nicht erkennen, ohne eine freie Handlung im gewissen Sinne schon ausgeübt zu haben, nämlich die ideale Handlung des Folgens in die Richtung hin, die ihm von der Einwirkung angewiesen wird. — Also in diesem Falle kein Erkennen seiner Freiheit ohne vorausgegangene, freie Thätigkeit.

Aber zu jener Handlung war das VernunftWesen von ihm selbst unabhängig motivirt worden, sie war nur insofern frei, als sie ein Vermögen anging, das, wohin es auch folgen und welche Richtungen es auch beschreiben mag, nie mit Gewalt und Zwang dazu getrieben wird, sondern es thut, weil ihm nun eben diese Richtung die bequemlichste ist. Nun aber soll das VernunftWesen zu einer freien Handlung mit Bewusstseyn schreiten, und diese Handlung setzt die wirkliche Erkenntniß seiner Freiheit voraus in der vorhin beschriebenen Reflexion. — Also auch keine freie Thätigkeit ohne vorausgegangene Erkenntniß seiner Freiheit.

Folglich wird jener Zirkel nur durch einen Dop-

pelsinn des Begriffs der Freiheit veranlasst; nur daß dieser hier nicht von unerheblicher Bedeutung für die Erklärung des Bewusstseyns ist. Die erste Handlung des VernunftWesens wird nur mit dem idealen anschauenden Vermögen unternommen, und ist daher eine bloß ideale Handlung, die aber auch frei genannt zu werden verdient, weil jenes Vermögen durch nichts zu binden und zu fesseln, zurückzuhalten oder vor sich zu bewegen ist, wofern es ihm nicht selbst so beliebt. Nachdem aber das VernunftWesen eine Handlung der Art geendet hat, und durch die Art, wie es in sich selbst zurücksinkt, auf sich aufmerksam gemacht worden ist, dann beginnt die freie Handlung mit Bewusstseyn, die dieselbe Richtung mit Vereinigung der idealen und realen Kraft noch einmal beschreibt, und mit materialer Freiheit vollzogen eine Erkenntniß dieser Freiheit voraussetzt. Wir haben also dreierlei Ansichten der Freiheit des VernunftWesens wohl zu unterscheiden, indem außer der formalen und materialen Freiheit im Handeln die ideale Freiheit der Anschauung und Erkenntniß noch genau bemerkt zu werden verdient.

* * *

Es könnte Manchem, der von dem, was wir hier unter idealem Vermögen verstehen, keinen anschauli-

chen Begriff hat, höchst wunderlich vorkommen, wenn wir von einer Freiheit ohne Bewusstseyn reden: ihn kann man, um sie begreiflich zu finden, nur darauf verweisen, daß er sich erst diesen Begriff anschaulich zu machen suche; für ihn haben wir also weiter nichts hinzuzusetzen. — Aber auf einen merkwürdigen Unterschied zwischen Idealität und Formalität noch besonders aufmerksam zu machen, möchte sich wohl der Mühe mehr verlohnen, da man beide Begriffe oft verworren unter einander zu werfen und einen mit dem andern für durchaus gleichbedeutend zu halten pflegt. Aber ganz verschieden ist das Ideale eines Gegenstandes von der Form desselben. Jenes stellt (vielleicht veredelt und in einigen Neben-Zügen verändert; aber das thut nichts zur Sache;) das Bild, diese bloß den äußern Schattenriß der Sache dar. Nun kann mir das Bild einer Sache nicht gegeben seyn, ohne in ihm hindurch die Sache selbst zu erblicken, denn das Bild bindet mich an den Gegenstand, den es vorstellt; es läßt sich also auch das Ideale eines Gegenstandes nicht auffassen, ohne die Realität desselben mit zu bekommen. Gar wohl aber kann ich durch einen freien Act der Reflexion die Form ohne die Materie des Gegenstandes auffassen, denn die Form läßt meiner Einbildungskraft zügellose Freiheit, eine Materie (die ich, insofern es bloß auf die Form an-

kommt, nicht einmal hinzuzudenken, sondern vielmehr gar oft wegzudenken genöthigt bin, in sie hineinzupassen, welche sie will und in welcher Ordnung sie will.

Der Idealist ist daher nothwendig, wenn man ihn nur nicht, wie es leider! oft geschieht, mit dem formalen Kopfe verwechselt, durchaus auch ein Realist; denn, ohne von Realität ausgegangen zu seyn, und Realität zu suchen, könnte er zum Idealismus sich gar nicht erhoben haben. Alle IdealPhilosophen gingen daher vom Anbeginn von der Untersuchung über die Realität der Dinge aus, die sie entweder zu beweisen suchten, oder, weil sie an dem Beweise scheiterten, bezweifeln wollten. Sie verdienen alle Aufmerksamkeit und Achtung. Schaale Köpfe aber waren von jeher die FormalPhilosophen; sie hüllen sich in den Nimbus der Weisheit, und verführen die Menge mit glänzenden Seifenblasen, die sie vor ihren Augen aufsteigen lassen, und von denen freilich der gemeine Haufe nicht wahrnimmt, daß sie in einer höhern Region in leeren Dunst zurückschwinden. — Alle Menschen sind im Stande, sich von einer Sache einen leeren Schattenriß, bei dem es auf große Genauigkeit oft eben nicht ankommt, zu entwerfen; aber einen Gegenstand bildlich aufzufassen, ohne darüber seine Realität aus dem Auge

zu verlieren, dies muß, nach der Geschichte in der neuesten PhilosophenWelt zu urtheilen, wohl so leicht nicht seyn.

III.

Entwicklung und Bildung des Charakters im VernunftWesen.

Schon oben betrachteten wir die Handlungen der Intelligenz so, daß wir sahen, es sey nichts weniger als gleichgültig, wie sie zu dem Uebergange von der einen zur nächstfolgenden Handlung sich bestimme. Jede vorhergehende Handlung dictirte ihr das Gesetz der Richtung für die zukünftige, wenn sie sich anders nach vernünftigen Zwecken bestimmen wollte. Dies muß von allen Handlungen gelten, und also auch von der ersten Handlung, mit welcher das unbestimmte VernunftWesen zum Bewusstseyn seiner Vernunft und Freiheit sich erhebt. Da nun die erste Einwirkung den Grund dieser Handlung enthält, und außer dieser ersten Einwirkung, weil durch sie allein wohl schwerlich etwas Großes und Dauerhaftes geleistet werden dürfte, noch eine ganze Reihe ihr nachfolgender Einwirkungen erfoderlich seyn wird, so ist leicht zu erachten, daß nach ihr nur eine gewisse zweite, weil nur sie mit einer gewissen zweiten Handlung des VernunftWesens begleitet

seyn kann, und nach dieser zweiten eine gewisse dritte u. s. f. vernünftiger Weise erfolgen könne. So ist also gleich durch die erste Einwirkung, vermöge der im VernunftWesen erfolgten Handlung das ganze System der Einwirkungen, so weit es sich nur immer der GliederReihe nach erstrecken mag, unabänderlich bestimmt und vorgeschrieben. Denn immer weist die Einwirkung dem Handelnden die Art und Weise, Form und Inhalt des Handelns an, jede dieser Handlungen aber ist begründet und bedingt durch die ihr zunächst vorhergegangne und begründet und bedingt wieder von ihrer Seite, Form und Inhalt der nächstfolgenden Handlung.

Wie es in einer einzelnen Handlung mit allen einzelnen die Handlung construirenden Bestimmungen ist, so verhält es sich auch mit der Handlungsart des VernunftWesens im Ganzen. Das Bild jeder Handlung ist die Erweiterung der Beschränktheit des VernunftWesens von einer Gränze zu einer andern, weiter hinausgeschobenen. Jeder einzelne Theil der Handlung trägt dazu bei, die Gränze zu erweitern, und ist das continuirliche Fortrücken von einem Punkte zu einem entfernten. An die einzelne Bestimmung, ihrer Form sowohl als ihrem Inhalte nach, schließt sich immer die nächstfolgende, ebenfalls ihrer Form und ihrem Inhalte nach, so daß die beiderseitige Richtung der erstern die Aufgabe für die

Richtung der zweiten u. s. w. enthält. In der ganzen vollendeten Handlung aber sind alle Bestimmungen und mit ihnen die in ihnen enthaltenen Richtungen unter einer TotalRichtung vereinigt. — Denken wir uns daher eine einzelne Handlung in Bezug auf die AneinanderReihung mehrerer zweckmäßig mit jener verbundenen Handlungen, in der sie als Theil mitbegriffen ist, so erscheint sie auch nur als eine einzelne Bestimmung, deren Richtung mit der Richtung aller sich verbindet, und bloß das ganze aneinander gekettete GliederWerk ist als die eigentliche einzelne Handlung zu betrachten. Nun ist es willkürlich, wie viele der einzelnen Handlungen ich als ein Ganzes auffassen will; ich kann daher die Handlungen eines ganzen thatenreichen Lebens zusammennehmen, jede Handlung als bedingend eine nächste und bedingt durch die vorhergehende betrachten, die Richtungen aller unter einer Richtung auffassen und mir so das ganze Leben eines Menschen unter dem Bilde einer festen durch Pflicht und Vernunft gebotenen Richtung versinnlichen, von der er keinen Linienstrich abweichen darf, ohne dadurch irgend einmal seiner Pflicht untreu und seiner Vernunft uneingedenk zu werden. *)

*) Spinoza betrachtet die vorhandenen Dinge als non entia und hält bloß die Substanz des Weltalls für das wahre Ens. — Die einzelnen Handlungen sind nichts und bedeuten nichts, wenn die Richtung, die in ihnen liegt, nicht weiter zielt als die Handlungen selbst. Das Leben des

Alle als ein Ganzes aufgefaſſte Handlungen des VernunftWeſens ſtellen ſich uns alſo unter dem Bilde einer einzigen Handlung dar; dadurch gewinnen wir ſoviel, daß wir zur Erklärung und Beſtimmung des Ganzen nur diejenigen Eigenſchaften feſt zu behalten haben, die uns zur Erklärung der erſten Handlung des VernunftWeſens hinreichten. Alle Handlungen, die auf die erſte Handlung erfolgen, ſind nur Fortſätze der erſten und weitere Analyſen der WechſelWirkung, wie ſie mit jener erſten Handlung im Bewuſſtſeyn anhub und ſich aus dem Weſen der Vernunft und der auf einander folgenden Reihe von Handlungen von ſelbſt ergiebt. Folglich ſind auch alle nach einander folgenden Einwirkungen beſtimmt durch die erſte und das ganze Syſtem derſelben iſt nur eine ausführlichere Entwicklung der Art und Weiſe, wie urſprünglich auf das VernunftWeſen gewirkt werden muſſte.

Es iſt einerlei, ob ich die Handlungen des VernunftWeſens, zu denen ihm die äußeren Einwirkungen behülflich ſind, oder dieſe Einwirkungen ſelbſt, inwiefern ſie zu jenen Handlungen veranlaſſen, betrachte. Es kommt dadurch ein und daſſelbe, übrigens nur von verſchiedenen Seiten angeſehene Sy-

Rechtſchaffenen iſt daher nur eine Handlung. Auf ihr beruht der Troſt und Muth, den er mit ſich in die jenſeitige Welt nimmt.

stem zu Stande. Die Handlungen erwiedern die Einwirkungen und sind also ihr Nachbild, diese fodern zu jenen auf und sind also der erstern Vorbild. Die Richtung der Einen ist aber nothwendig auch die Richtung der andern; auf sie hat man zu sehen und sie alle unter Einen Gesichtspunkt zu bringen, wenn man das System als solches darstellen will.

Es kommt dabei auf drei Hauptpunkte an:

1) Immer ist nur Vernunft und Bewusstseyn das herrschende, voranstehende Princip. Die daraus entstehende Handlungsart ist schon dadurch vor allem todten Mechanismus ohne Freiheit verwahrt, daß sie beständig eine Aufmerksamkeit in der Glieder-Reihe vor- und rückwärts erfodert, ohne welche sie jeden Augenblick Gefahr liefe, aus der allein richtigen Bahn zu gleiten.

2) In ihr ist die Befolgung des SittenGebotes auf das innigste mit des Menschen ganzer Individualität vereinigt. Der Standpunkt des Menschen, auf dem er steht, wenn schon das erstemal auf ihn eingewirkt wird, bestimmt die Richtung, die er für alle Zukunft hinaus nehmen soll, um derjenige ganz zu seyn, der er an seinem Platze seyn kann.

3) Der subjective und objective Mensch steht mit sich in der genauesten WechselBeziehung: der letztere wird aufgeboten zum Dienste des erstern; aber dieser

kann selbst nichts wollen, als was im Vermögen des letztern liegt; an der Handlung selbst haben beide einen gleich wichtigen Antheil, und sie sind in ihr unzertrennlich verbrüdert. Die im fortwährenden Handeln festgehaltene, auf des Menschen Individualität angewandte und mit dem PflichtGebote in Verein gedachte Richtung, befolgt durch des Menschen freie Einsicht und Entschließung, ist dasjenige, was wir hier unter Charakter verstehen.

Nennen wir daher jenes System von Einwirkungen in Hinsicht auf die ihnen entsprechenden Handlungen des VernunftWesens Erziehung, so erhellet, daß ihr Problem eine Reihe vernünftiger, mit der Individualität des Menschen vereinter und in einer Richtung hinlaufender Handlungen ist, die eine Spur hinter sich zurücklassen, welche wir Charakter nennen, daß folglich mit einem Worte die Aufgabe der Erziehung Bildung des Charakters ist.

Der Charakter macht allein das aus, was man Stätigkeit im Handeln nennen könnte. So wie in der Handlung der für sich bestehende Theil derselben ohne Bezug auf den Zweck des Ganzen nichts vorstellt und aufklärt, so auch die einzelnen Handlungen nicht ohne Bezug auf alle Handlungen als Resultate des Charakters. Aber in Beziehung auf ihn verhält sich eine Handlung als Mittel des Uebergangs von

einem Ende zum andern. Der Charakter ists, welcher ihnen allen Richtung, Bestimmtheit, Umriß und Endziel giebt. Die Individualität des Menschen drückt sich nur durch ihn aus; wäre er nicht, so würden die Handlungen zerstreut und bedeutungslos aus einander liegen, keine menschliche Kunst würde Ordnung und Einheit in dem Chaos heraus finden können. Er vereinigt die Richtung aller in Einer und macht sie dadurch gleichsam zu einer Handlung. Denken wir uns die Handlung als determinirt im Bewusstseyn des Zwecks, so ist es der Charakter selbst, der die Handlung determinirt, er ist gleichsam der im voraus determinirte Gang der Handlungsarten nach einander.

Durch Handeln wird er erzeugt und gestärkt; aber er selbst ists, der wieder die Handlung gebiert. Dies scheint sich zu widersprechen; aber eben um diesen Widerspruch auf zu heben, ist eine Reihe von Einwirkungen nöthig, die wir Erziehung nannten. Durch die erste Einwirkung des Bewusstseyenden auf das bewusstlose VernunftWesen wird der erste Grund zur Entstehung des Charakters gelegt; denn was durch sie entspringt, ist eine Handlung, die Grundlage des im fortgesetzten Handeln allmälig heranwachsenden Charakters. Aber mit der ersten Einwirkung hört das VernunftWesen nicht auf fernerhin noch einer fremden Leitung zu bedürfen. Diese Leitung besteht darin, es zu einer immer selbstständigern und vernünftigern Hands

lungsart anzuführen, welches durch eine Reihe ihm vorgezeichneter und genau in sich zusammenhangender Handlungsarten geschieht, die, so wie eine aus der andern sich ergiebt, die Entstehung und Begründung des Charakters nothwendig zur Folge haben. Der Zögling aber verlässt die Schule fremder Leitung dann, wenn sein Charakter befestigt ist, denn nun handelt er nach Anleitung dieses Charakters ohne Anstoß weiter fort, und setzt sich dadurch selbst an die Stelle des Lehrers.

* * *

Zum Beschlusse sey es mir erlaubt, über diesen Gegenstand noch folgende Bemerkungen beizufügen.

Nur in Bezug auf das thätige, handelnde Leben kommt dem Menschen Charakter zu, und um die Handlungen des Menschen aus dem gehörigen Gesichtspunkt zu beurtheilen, verweist man uns mit Recht auf seinen Charakter. Man sagt: dieser Mensch handelt seinem Charakter gemäß oder zuwider, um anzuzeigen, ob seine gegenwärtige Art zu handeln mit der Handlungsweise, die man sonst an ihm gewohnt ist, übereinstimme oder nicht. Dabei setzt man voraus, daß er von fremdartigen Einflüssen unabhängig sich mit Bewusstseyn lediglich durch sich selbst bestimme, denn nur in freien, unerzwungenen Handlungen drückt sich der Charakter aus.

Handlungen, die Charakter anzeigen, sind von Handlungen aus Grundsätzen oft sehr verschieden. Die letztern können sogar dem Charakter des Menschen oft ganz zuwider laufen. Grundsätze sind wandelbarer als der Charakter, weil an jenen mehr die kalte Vernunft, die in verschiedenen Perioden oft sehr verschiedene Formen annimmt, an diesem das ganze innere unverrückte NaturGeflecht des Menschen wärmeren Antheil nimmt. Ein Mensch kann im Allgemeinen vortreffliche Grundsätze haben, an seinem Charakter aber kann noch vieles auszusetzen seyn. Dieser kann sogar mit jenen in vollkommnem Widerspruch stehen. So kann z. B. jemand aus Grundsätzen einem gewissen Stande — etwa dem Stande der Geistlichkeit — alle Achtung und Gerechtigkeit widerfahren lassen, ob er ihn gleich seinem Charakter nach an den Individuen desselben, die eben nicht die Auswürflinge zu seyn brauchen, herzinniglich verachtet. — Von dem guten Charakter aber verlangen wir, daß die vernünftigen Grundsätze vollkommen mit ihm übereinstimmen.

Wenn wir den Charakter des Menschen kennen, so glauben wir damit den ganzen Menschen zu kennen. Es ist uns nun an ihm, wenn er übrigens nur seinem Charakter gemäß handelt, nichts mehr räthselhaft, und wir mejnen im Umgange und Verhältnisse mit ihm recht gut fertig zu werden. Denn

Im Charakter drückt sich gemeiniglich der ganze Mensch aus, und er ist der wissenschaftlichen Bildung so wenig entgegen, daß er dieser allein oft seine Veredlung verdankt. Sokrates gestand von sich, daß er derjenige vollkommen seyn würde, für den ihn der Physiognom erklärte, wenn er sich durch Philosophie nicht gebildet hätte. Erst durch den Einfluß in den Charakter erhält die theoretische Bildung des Menschen, welcher Art und Beschaffenheit sie auch sey, ihre Würdigung, und nichts, was der Mensch weiß und versteht, soll ohne Einfluß auf Veredlung des Herzens und Charakters seyn. Ein bedeutender Wink über die Art und Weise, wie die mancherlei sich entgegengesetzten theoretischen Bildungen im praktischen Menschen in ein harmonisches Ganze zusammenfließen! — Alle objective Bildung erhält dadurch einen gemeinschaftlichen VereinigungsPunkt, daß sie in Hinsicht auf die Veredlung des Charakters ertheilt und erworben wird. Nur dadurch dringt sie in das Innerste des menschlichen Ichs ein, nur dadurch wird sie menschliche Bildung.

Im Charakter vereinigt sich das Objective und Subjective des menschlichen Bewusstseyns. Er ist also zum Theil Resultat der Freiheit, zum Theil aber auch — wie alles Objective — von dieser unabhängig und Resultat der Natur des Menschen. Das, was man gewöhnlich Temperament zu nennen pflegt, ist seine Grundlage in objectiver Beziehung. Denn

immer wird sich der Charakter an die ganze, natürliche Stimmung und Gemüthsverfassung des Menschen auf das innigste anschließen, so daß wir zuweilen bei uns selbst ungewiß sind, ob wir gewisse Erscheinungen für Aeußerungen des Charakters oder bloß des Temperaments, die der von der Freiheit unabhängigen Natur des Menschen zukommen, halten sollen.

Der Charakter aber darf nicht bloß Natur seyn, auch wenn sie die schönste und edelste wäre, er muß zum Theil Erwerb durch Freiheit seyn. Alles, was aus ihm hervorgeht, darf nie ohne Aufsicht und Einwilligung dieses letztern, vorzüglichern Bestandtheils desselben geschehen. Denn keine Handlung darf dem Menschen mechanisch werden, sondern das freie wohlbedächtige und reiflich überlegende Bewusstseyn muß immer der Gültigkeit der Handlung den Beglaubigungsschein ertheilen.

Nur durch Charakter nähern und halten sich die vernünftigen Geister. Der Charakterlose ist nicht zu fassen, eben darum, weil er sich gerne überall finden lassen möchte. Charakter ist das Band, welches Geister an Geister knüpft; aber er wird erworben im Handeln durch Freiheit. Wir müssen selbst das magische Band uns anlegen, das uns innerhalb der Sphäre vernünftiger Wesen erhalten soll. Niemand wird unwillkürlich mit fortgerissen. Wer sich nicht selbst die

Fessel anknüpft, wer nicht mit Selbstständigkeit sich in der GliederReihe zu behaupten sucht, fällt unwiederbringlich hindurch, er ist für sich und die MitWelt verloren.

Die todte unthätige Natur hat keinen Charakter. Auch nicht der kleinste Zug, nicht ein Linienstrich vom Menschen ist da zu finden. Aber solche Wesen kann es in der Classe vernünftiger Geschöpfe kaum geben, denn ihnen bliebe nicht einmal Bewusstseyn übrig. Aber eine andere Art unglücklicher Wesen kommt uns täglich in den Wurf, es ist die leidende Natur, die wirklich mit Entstehung des Bewusstseyns zur Vernunft sich erhob, zum Handeln überging, bei der aber keine Spur von dem, was wir Thätigkeit im Handeln nannten, zu finden ist. Sie steht, wenn man will, jeden Augenblick unter der ZuchtRuthe der Erziehung, die eben dadurch für sie eine Geisel wird, daß sie jeden Moment ihr einen neuen Standpunkt des Bewusstseyns anweist und damit sie hinlockt, wohin sie will. Jeder Stoff, mit dem sie sich jetzt verbindet, wird ihr im folgenden Augenblicke durch Vorhaltung eines neuen entrissen, um sich auch von ihm zu trennen, sobald ein blendenderer auf sie einwirkt. So wie wir den Menschen um seines wohlgebildeten Charakters willen nicht anders als achten und schätzen können, so sind das diejenigen Geschöpfe, die wir um ihrer Charakterlosigkeit willen nicht anders als verachten und gering schätzen.

Es ist sehr oberflächlich, wenn die PopularPhilosophie von einem Einflusse der Erziehung unter andern auch auf die Bildung des Charakters spricht; die Erziehung soll überhaupt auf den Menschen gar keinen andern Einfluß haben als Bildung des Charakters.

Die Schule, die in ihrem Zöglinge den Charakter gebildet hat, hat alles geleistet, was man von ihr fodern darf, und sie kann ihn mit keiner lehrreichern Warnung in die handelnde Welt entlassen als mit der: Jüngling bewahre deinen Charakter!

III.

Aus einem PrivatSchreiben

(im Jänner 1800.)

Warum ich den Verdrehungen, die man auf eine wahrhaft beispiellose Weise mit meiner ReligionsTheorie vornimmt, so ruhig zusehe: fragen Sie mich. Ich antworte: Gewaltige haben ja erklärt, daß meine Lehre Atheismus sey. Diese müssen Recht behalten in ihren Worten; und jene Erklärer müssen sowohl ihren eignen Eifer für Rechtglaubigkeit, als ihre unbegränzte Devotion gegen die Gewaltigen bezeugen. Daher deuten sie — vor denen mein Aufsatz gegen ein halbes Jahr lang lag, ohne daß sie das mindeste von Atheismus witterten, — seit der Zeit meine Worte so, daß doch auch ein merklicher Atheismus aus ihnen hervorgehe.

„Diese Schrift also ist eine atheistische Schrift;" war der erste Satz, von dem sie ausgingen, und über dessen

Richtigkeit ihnen nicht der geringste Zweifel entstand; „sie „muß mithin so verstanden, und erklärt werden, daß sie „atheistisch sey;“ war der sehr natürliche Schluß, den sie machten. Es ist ihnen nach Wunsch gelungen. Was sie als meine Lehre herumbieten, ist allerdings, meinem eignen Geständnisse nach, der entschiedenste Atheismus, — und über dies seichtes, grundloses, und unvernünftiges Gewäsch.

Ich will sie in diesem ihnen so angelegenen Geschäfte vor der Hand nicht stören. Ich habe für mich die allgewaltige Zeit. Sie werden zuletzt finden, daß sie nun völlige Genüge geleistet haben. Ich werde späterhin dasselbe, was ich wirklich vorgetragen habe, mit andern Ausdrücken, und in andern Wendungen wieder vortragen; wie ich dies mit allen meinen Philosophemen so gehalten habe, und es so fort halten werde. Man wird endlich kühn genug werden, dem gefürchteten Dinge in die Augen zu sehen, und es bei weitem so arg nicht finden, als man erst gedacht hatte. Dem einen wird es in dieser, dem andern in einer andern Wendung eingehen; und allmählig wird jederman es sich recht wohl gefallen lassen. Dann wird von meinen werthen Mitbrüdern in der Literatur der eine Theil rufen: ist es nichts weiter denn das? Was hat der Mann für ein Wesen erhoben! Das haben wir längst gewusst — ohne uns jemals

das geringste davon merken zu lassen. Wir haben — Kant nie anders verstanden. Ein anderer Theil: seht, das ist doch noch ein Mann, der folgt, den die Kritik bessert. Seht, wie er, durch Uns belehrt, seine alten Irrthümer zurücknimmt. Das ist freilich nicht Recht von ihm, daß er es so zu thun sucht, daß es niemand merken soll, und daß er Uns die gebührende Ehre zu entziehen denkt. Aber siehe, wir ehren uns selbst. Ehemals war er ein Atheist, und wir behalten Recht in unsern Worten. Jetzt aber haben wir ihn glücklich bekehrt. — Ich habe noch nichts darüber beschlossen, mein Freund, ob ich nicht den guten Leuten diese fromme Freude gönnen, und ihnen den Staar ungestochen lassen werde.

Aber man müsse diese Prophezeiung ja nicht im voraus verlauten lassen, werden Sie sagen: denn dann komme es nicht so. — O mein Freund, ich habe es da mit Leuten zu thun, denen man sehr unbefangen voraussagen kann, wie sie handeln werden: die sich dann mächtig ereifern, daß man so arges von ihnen denkt in seinem Herzen; und von Stund an hingehen, und thun, wie man gesagt hat. So habe ich in meiner Appellation ausführlich auseinander gesetzt, wie man mir mitspielen werde. Es war nur Ein Geschrei, daß ich übertrieben, daß ich in das Grelle, und Schwarze gemahlt hätte: aber ehe ein Jahr verging war alles buchstäblich erfüllt, durch

dieſelben, die jenes Geſchrei erhoben hatten. Das wäre ſonach nun aus dem Gröbſten überſtanden, und jetzo lebe ich in Hoffnung beſſerer Zeiten.

Ich war bei meinen erſten, und bis jetzt einzigen Vertheidigungen gegen die Anſchuldigung des Atheiſmus in der That übel daran; und es wundert mich hinterher nicht im geringſten, daß die Mehreſten behaupten: ich habe durch dieſelben mich nur noch mehr angeſchuldigt, keineswegs aber vertheidigt. Es wurde mir nur ſo ſchlechtweg zugerufen: du biſt ein Atheiſt; in dieſer Stelle, und in dieſer, und in dieſer haſt du den Atheiſmus gelehrt; ohne daß irgend jemand mir angab, wie er denn nun aus dieſen Stellen einen Atheiſmus herausbrächte. Ich war in das Blaue hin angeklagt, ich konnte mich nur in das Blaue hin vertheidigen, indem ich ſelbſt herumſänne, worin wohl das Misverſtändniß beruhen möchte. Liegt es etwa in dem Begriffe der Perſönlichkeit, oder in dem der Subſtanz, des Daſeyns, u. dgl. dachte ich, und brachte dabei nur noch neue Punkte zur Sprache, die vor ihnen wohl Ruhe gehabt hätten. Ich war weit davon entfernt, das rechte zu treffen. — O, mein Freund, es fehlt mir ganz an Geſchick, die Inconſequenzen und Widerſprüche, die ſich in den Köpfen unſerer HalbDenker unaufhörlich herumtummeln, und unter einander geduldig vertragen, zu wittern, und es mir ſtets gegenwärtig zu erhalten,

daß man durch keine allgemeine Erinnerung bei ihnen etwas ausrichtet, wenn man nicht in jedem einzelnen Falle ihrer Anwendung sie abermals wiederholt, und vor ihren Augen die Anwendung davon macht. Es fehlt mir an diesem Geschick, und ich befürchte, daß ich es durch keine Erfahrung erhalten, und immer fortfahren werde, mit dem Publicum zu sprechen, als ob es einige Consequenz hätte, und aus allgemeinen Sätzen einige Folgerungen selbst abzuleiten vermöchte. Nach der That weiß ich immer recht gut, wie ich diesem Misverständnisse hätte vorbeugen können — welche andere man nun auf die Bahn bringen wird, muß ich den guten Göttern überlassen — wer mir es aber vor der That sagt, und wer überhaupt die Kunst entdeckt, so zu schreiben, daß man wirklich etwas sage, und dennoch gar nicht misverstanden werden könne, der soll mir der große Apollo seyn.

Jetzt habe ich freilich gehörige Auskunft erhalten. Der erste GelehrtenTadel, der mir über jenen verrufenen Aufsatz (im ersten Hefte des laufenden Jahrganges dieses Journals) zu Gesichte kam, war der eines Recensenten in der Oberdeutschen LitteraturZeitung. Der rechtliche Verfasser — unerachtet man in jenem gelehrten Blatte zuweilen auf derbe Verstoße trifft, wie in andern gelehrten TageBlättern gleichfalls, so herrscht doch in demselben im Ganzen ein Ton der Rechtlichkeit,

der Wahrheitsliebe, und der Unbefangenheit, den man in andern Blättern häufig vermisst — der rechtliche Verfasser, sage ich, äußert: wenn die moralische Welt-Ordnung, von welcher ich rede, nur nicht in und an der endlichen moralischen Wesen, sondern ausser ihnen seyn solle, so sey mein System gegen den Vorwurf des Atheismus zu vertheidigen; und er fodert mich auf, mich über diesen Punkt nur recht laut zu erklären. Ehrlicher Mann, dachte ich, du liesest wohl etwa meinen Aufsatz noch einmal; und du wirst dann keine weitere Erklärung nöthig finden über einen Punkt, der meines Wissens klärer dargelegt ist, denn der Tag. Wer weiß, wie sauer man dir es in irgend einer einsamen Zelle gemacht hat, zu dem Lichte durchzudringen, das du dir doch wirklich erworben hast, und dir den Gebrauch der gewöhnlichsten literarischen HülfsMittel, die dich darüber belehren würden, zu verschaffen. Wie Du mich misverstanden hast, misversteht mich wohl nicht leicht ein Zweiter! — So dachte ich noch nicht ganz vor einem Jahre. Ich denke so nicht mehr, und thue jetzt in meinem Herzen jenem Manne EhrenErklärung. Wie er mich misverstanden, bin ich nun beinahe allgemein misverstanden worden. Ich konnte aus dem mancherlei verworrenen Zeuge, das gegen mich geschrieben wurde, wenig oder nichts Klares heraus lesen; bis ich endlich — in mündlichen Unterredungen — durch Frage und Antwort von wakern Männern, denen man freilich Bekanntschaft

mit der neuern Speculation nicht anmuthen darf — bis ich von diesen Männern soviel herausgebracht:

„Meine Lehre sey, — wenn man auch aus Tole„ranz mich mit dem gehässigen Ausdrucke Atheismus „verschonen wolle — denn doch wenigstens Pantheis„mus. Nach mir (S. 15) sey die moralische „WeltOrdnung selbst Gott, und wir bedürfen keines andern Gottes. Nun seyen ja sie, „und ich und wir alle, die diese moralische Welt „constituirenden Glieder; und unser Verhältniß „zu einander (ob das ohne unser Zuthun vorhan„dene, oder das durch unsre Sittlichkeit hervorzubrin„gende, möge indessen unausgemacht bleiben) sey die „Ordnung dieser Welt; mithin seyen wir entwe„der selbst, oder machen wir selbst alle Tage — Gott; „und es bleibe überall nichts einem Gotte ähnliches „übrig, denn — Wir selbst.“ — So berichtet, wurde mir es auch leichter aus oben erwähntem verworrenen Zeuge ohngefähr dasselbe heraus zu lesen, und es wundert mich seitdem nicht im mindesten mehr, nicht nur bei den geringsten unter den philosophischen Recensenten und Gelegenheitsschriftlern, sondern sogar bei Männern, die unstreitig in die innersten Tiefen der Speculation eingedrungen sind, zu lesen, daß ich — einen lebendigen, kräftigen, und thätigen Gott läugne (unerachtet meine Worte S. 15 ausdrücklich lauten: Jene lebendige und wirkende

moralische Ordnung ist Gott,) daß mein Gott durch- und-durch-Begriff sey, u. dergl.

Mit diesem Misverständnisse verhält es sich nun so. Jene haben zum nächsten Gegenstande ihres Philosophirens nichts denn Begriffe, fertig vorhandne, und in sich todte Begriffe; und was sie Philosophiren nennen, ist, wenn es hoch kommt, ein Entwickeln dieser Begriffe. Sie hören das Wort Ordnung nennen. Nun — diesen Ausdruck verstehen sie wohl. Er bedeutet ein gemachtes schon fertiges — bestimmtes Nebeneinandersеyn, und Nacheinandersеyn eines Mannichfaltigen, wie z. B. der Hausrath in ihrem Zimmer in einer gewissen Ordnung steht, (ordo ordinatus). Daß dieses Wort noch eine höhere Bedeutung haben könne, fällt ihnen nicht bei, denn für diese höhere Bedeutung mangelt es ihnen gänzlich am Organ. Hören sie nun sagen: Gott sey die moralische WeltOrdnung, so ist das oben aufgestellte Räsonnement fertig; und es ist für sie richtig, unausweichbar, und unwiderlegbar. Sie können aus ihren Vordersätzen nicht anders schliessen, denn auf diese Weise.

Dagegen kann nun in den Umkreis dessen, was ich Philosophie nenne, etwas stehendes, ruhendes, und todtes gar nicht eintreten. In ihr ist alles That, Bewegung, und Leben; sie findet nichts, sondern sie

läßt alles unter ihrem Auge entstehen: und das geht so weit, daß ich jenem Umgehen mit todten Begriffen den Namen des Philosophirens ganz abspreche. Das ist, nach mir, bloßes Räsonniren für das wirkliche Leben, dessen Geschäfte der Speculation gerade entgegengesetzt sind: man geht durch Begriffe hindurch, um sich den Weg zu verkürzen, und schneller beim Ziele anzugelangen, welches letztere denn doch wieder irgend ein Handeln seyn muß, sofern nicht unser ganzes Denken ein leeres Spiel gewesen seyn soll. Wenn ich sonach in Rede und Schrift, die ich für philosophisch ausgebe, des Ausdrucks Ordnung mich bediene, so ist ohne weiteres klar, und soll ohne weiteres klar seyn, daß ich darunter nur ein thätiges Ordnen (ordo ordinans) verstehe. In diesem SprachGebrauche bin ich so befestigt, daß ich kein auf ung endendes Wort anders nehme, und z. B. unter Wirkung stets den Act des Wirkens selbst, nie aber, wie es wohl bei andern Philosophen geschieht, den Effect verstehe, für welchen letztern ich das Bewirkte sage. Ich bin darin so befestigt, daß, wenn ich unbefangen fort philosophire, jene andere Bedeutung mir gar nicht in die Gedanken kommt; und daß man mir vielleicht noch zehn Jahre lang hätte vorschreien können: du bist ein Atheist, ohne daß ich von selbst darauf gefallen wäre, daß der Grund des Misverständnisses wohl hier liegen möge.

Habe ich denn aber ein Recht, zu fodern, daß man diesen meinen SprachGebrauch kenne? Ohne Zweifel; denn ich habe sie jener Eigenschaft meiner Philosophie, daß sie nur mit Lebendigem und keinesweges mit Todtem umgehe, laut und sattsam, auch in demselben Philosophischen Journale, bedeutet; die geringe Folgerung aber, daß, da es sich mit allen meinen Philosophemen so verhalte, es auch wohl mit dem über eine moralische WeltOrdnung derselbe Fall seyn werde, lässt sich vernünftigen Lesern ohne Zweifel anmuthen. Aber da lesen und urtheilen und richten, und schreiben über einen einzelnen Aufsatz eines systematischen Philosophen — Männer, die übrigens keine Zeile von ihm gelesen haben, und die sich dessen wohl gar noch rühmen!

Aber warum bleibe ich nicht bei dem gewöhnlichen SprachGebrauche? Ich wünschte, mein Freund, daß Sie Gelegenheit fänden, denen, die so fragen, zu sagen, daß ich für meine Person diese Rede für eine der „formalen Unvernunften" unsers Zeitalters ansehe, welche hoffentlich nur einer dem andern nachsagt, jeder auf die Verantwortung seines Vordermanns, ohne daß ein einziger bedenkt, was er redet. Dem Denker, der wirklich etwas Neues auf die Bahn zu bringen meint, gebieten, daß er bei dem gewöhnlichen SprachGebrauche bleibe, ist — lediglich die Hyperbel abgerechnet — ganz dasselbe, als ob man

einem gebôte, den Pescherâhs Europäische Künste, Wissenschaften, und Sitten beizubringen, jedoch in den Worten und WortBedeutungen ihrer bisherigen Sprache. Erzeuge ich in mir einen neuen Begriff, so bedeutet freilich das Zeichen, wodurch ich ihn für euch bezeichne, (denn für mich selbst bedürfte es überall keines Zeichens) für euch etwas neues, das Wort erhält eine neue Bedeutung, da ihr bisher das Bezeichnete gar nicht besessen habet. Wenn jemand sagt: ihr habt bisher noch gar keine rechte Philosophie gehabt; ich will sie euch machen: so sagt dieser ohne Zweifel zugleich mit: ihr habt auch noch keinen rechten philosophischen SprachGebrauch gehabt; ich muß schon nebenbei euch auch diesen machen. Solltet ihr Händel an ihm suchen, so rathe ich euch wohlmeinend, nur geradezu seine Philosophie, nicht aber seinen SprachGebrauch anzugreifen. Gelingt es euch, über die erstere den Sieg davon zu tragen, so geht der SprachGebrauch derselben ohne weiteres mit zu Grunde. Könnt ihr aber der erstern nichts anhaben, so werdet ihr ihren SprachGebrauch vielmehr lernen müssen, um in sie selbst einzudringen. — Ihr sollt bei dem gewöhnlichen SprachGebrauche bleiben, heißt im Grunde: ihr sollt bei der gewöhnlichen Denkart bleiben, und keine Neuerungen auf die Bahn bringen. Wohl möglich, daß einige, die diese Rede vorbringen, sie wirklich auf diese Weise ver-

stehen: dann aber könnten sie ihre wahre Meinung weit directer ausdrücken. *)

Ich hatte das Recht zu fodern, sagte ich, daß man mich nicht beurtheile, ohne meinen Sprach-Gebrauch zu kennen: dann aber, und dies ist bei

*) Zu diesen formalen Unvernunften gehört auch der Spott und die Verhetzungen gegen die Alleinphilosophen, welche man noch bis diesen Augenblick vernehmen muß. — Sage mir, du ehrlicher Mann, mit dem ich mich darüber in's Gespräch setzen will, — wenn du unaufgerufen hintrittst vor alles Volk, und eine Behauptung machst, in welchem Sinne thust du dies? Etwa in dem Sinne daß du für deine Person, — du Cajus dieser unmaßgeblichen Meinung bist? Dann hättest du nur schweigen können, denn es ist unter allem Uninteressanten das alleruninteressanteste, welcher unmaßgeblichen Meinung irgend ein Einzelner sey, und es ist von deiner Seite eine Arroganz ohne ihres gleichen, vorauszusetzen, daß wir begierig gewesen wären, zu vernehmen, welcher Meinung du seyst, du Cajus. Wer bist du denn, du Cajus? Wenn du Ehre haben sollst zu reden, so musst du einen Ausspruch der allgemeinen Vernunft vorzutragen meinen, nicht aber den deinigen; und du musst mit deiner ganzen innern Würde und Moralität dafür stehen können, daß in der Stunde, da du redest, du von der absoluten Allgemeingültigkeit deiner Behauptung innigst überzeugt bist. So lange du dies nicht kannst, zwingt dich ja nichts, den Mund zu öffnen. So gewiß du aber das erstere annimmst, so gewiß musst du auch annehmen — es ist da kein Ausweg — du musst annehmen, daß Alle, die von Anbeginn der Welt an etwas anderes behauptet haben, als du, und Alle, die bis an das Ende der Welt etwas anderes behaupten werden, schlechthin Unrecht haben, und daß du, und die welche mit dir übereinstimmen, allein Recht haben: und das soll und muß alles Fleisch sich gefallen lassen, so lange, bis sie dich widerlegt

weitem die Hauptsache, sollte man aus dem Zusammenhange ersehen, was bei mir der Begriff einer moralischen WeltOrdnung bedeute. Sie, mein Freund, haben Gelegenheit, mit Gegnern von mir zusammenzutreffen. Legen Sie ihnen doch den Zusam-

haben. — Du musst nur, indem du redest, schlechthin nicht anders wissen, als daß du allein Recht habest, außerdem hättest du nicht reden dürfen. Das bleibt dir unbenommen, daß eignes reiferes Nachdenken, oder die Zurechtweisung Anderer in der Zukunft dich eines bessern belehre. Sollte dies erfolgen, so wirst du dann deine erste Behauptung zurücknehmen, und so ehrlich seyn, als zuvor.

Nicht nur die Philosophie sondern alle Wissenschaft, ist ihrem Wesen nach AlleinWissenschaft: ein jeder Philosoph ist nothwendig ein AlleinPhilosoph, denn wenn er dies nicht ist, so hat er Unrecht, und ist gar kein Philosoph, und wo das Allein ein Ende hat, da hat auch die Philosophie und alle Wissenschaft ein Ende, und da hebt an Dünkel, Wahn, und loses Geschwätz. — Warum spottet man denn nicht der AlleinMathematiker? dieser — intolerantesten unter den Gelehrten. Gehe nur hin, und äußere Einem: es sey doch vermessen, zu behaupten, daß nicht irgend einmal ein geradlinigter Triangel gefunden werden solle, dessen WinkelSumme größer oder kleiner sey, denn zwei rechte Winkel; du wirst sehen, wie er sich herumdrehen, und dich stehen lassen wird.

Ich frage hierdurch diese Tadler ernstlich: was wir denn nun thun sollen um ihrem Tadel zu entgehen? Sollen wir wirklich mit unsern auf gut Glück gewagten Einfällen, ohne Untersuchung noch Ueberzeugung über die objective Gültigkeit derselben, zu Markte eilen: oder sollen wir bei wirklicher innerer Ueberzeugung von der Allgemeingültigkeit unsrer Behauptungen nur äußerlich thun, als ob wir meinten zu meinen, was wir doch meinen zu wissen; dadurch vo-

menhang und die Ueberſicht meines Räſonnements in jenem verrufenen Aufſatze vor, welche ich in dieſer Abſicht jezt Ihnen ſelbſt vorlegen will.

Zuförderſt betheuerte ich ja — und daß man mich über dieſen Haupt- und charakteriſtiſchen Punkt meines Syſtems noch nicht vernimmt, iſt in der That ſeltſam — ich betheuerte, daß meine ReligionsPhiloſophie eben ſo wenig, als irgend ein Theil meiner Philoſophie etwas neues in die Gemüther der Menſchen bringen wolle. (Sie will dieſelben vielmehr von allen den unnützen Bereicherungen, mit denen ſie durch andere Syſteme beladen werden, befreien.) Für den Unphiloſophen — und im Leben ſind wir nothwendig Alle Unphiloſo-

uns ſelbſt zu Lügnern und Heuchlern werden, und vor der menſchlichen Geſellſchaft uns als lächerliche Gecken Preis geben, die ſich einbilden, ihre individuelle Meinung bedeute etwas: — und dies alles, damit es nicht ſcheine, wir wollten rechtlicher ſeyn, als die Unrechtlichen? Sollten ſie mir auf dieſe Frage nichts vernünftiges antworten können, ſo erſuche ich ſie, jener Aeußerung ſich hinführo gänzlich zu enthalten.

Wohl iſt eine große Verſchiedenheit unter den Menſchen! So zerwundert ſich neuerlich der Buchhändler Dyk — auch teutſcher Philoſoph, und Gegner der WiſſenſchaftsLehre — in einem fliegenden Blatte wider mich: wie doch irgend ein Menſch von ſeiner eignen Lehre ſagen könne, ſie ſey wahr. Ich hingegen würde mich wundern, wenn jemand lehrte, wovon er glaubte und ſagte, es ſey nicht wahr.

Beim Abdruck hinzugeſetzte Anm. d. Verf.

phen, — ist etwas da, und bleibt da, und dringt sich ihm unwiderstehlich auf, und er kann es durch keine Mühe wegbringen. Dies gnügt ihm für sein Geschäft. Der Philosoph aber hat die Verbindlichkeit, dieses Etwas aus dem gesammten System unsers Denkens abzuleiten, und damit zu verknüpfen; — den Ort desselben in jenem nothwendigen Systeme aufzuzeigen. Es bleibt in diesem Geschäfte, wie es ist, jenes Etwas, und wird nicht verändert. Müsste es der Philosoph verändern, um es ableiten zu können, so wäre dies ein Beweis, daß er sein Handwerk nicht verstände, und daß seine Philosophie falsch wäre. — (Dies sagte ich S. 2—4. „Was den Gesichtspunkt — wie kommt der Mensch zu diesem Glauben?") Also — und sagen Sie doch das meinen Gegnern recht laut — an der Religion, wie sie vom Anfange der Welt an in den Herzen aller gutgesinnten Menschen gewohnt hat, und fortwohnen wird bis an das Ende der Tage, wird durch meine Philosophie nichts verändert; und so gewiß durch sie etwas geändert würde, wäre meine Philosophie falsch. Ich habe ein Geschäft, das in seiner ganzen Bestimmtheit keiner vor mir übernommen hat, und das insofern etwas neues ist: ich habe es mit der Ableitung (Deduction) jener Religion aus dem Wesen der Vernunft, zu thun; und zwar keinesweges, um den Menschen dadurch die Religion beizubringen, sondern nur bloß und lediglich in wissenschaftlicher Absicht; über welche Absicht keiner

mit mir disputiren kann, der nicht schon in das Innere meiner Philosophie eingedrungen ist. In der Theologie aber (inwiefern dieses Wort nicht die Religionslehre, die Lehre von den Beziehungen Gottes auf endliche Wesen, sondern, wie es eigentlich soll, die Lehre von dem Wesen Gottes an und für ihn selbst, ohne Beziehung auf endliche Wesen bedeutet) *) soll durch diese Philosophie etwas verändert — ja, sagen Sie ihnen nur gerade heraus — diese Theologie soll gänzlich vernichtet werden, als ein alle endliche Fassungskraft übersteigendes Hirngespinnst.

*) Hr. Eberhard sagt: aber um die Beziehungen eines Dinges auf mich zu erkennen, muß ich doch erst einen Begriff (vermuthlich von dem innern Wesen dieses Dinges) haben. Es scheint sonach, daß nach ihm die Beziehungen lediglich erschlossen, also nur gedacht, keineswegs aber empfunden werden, und da ersuche ich ihn denn, das von ihm selbst gegen mich angeführte Beispiel noch einmal zu bedenken.

Ich sage: umgekehrt, erst durch die Erkenntniß der Beziehungen auf mich erhalte ich einen Begriff; und der letztere ist überall nichts anders, als die durchs Denken zusammengefassten, aber ganz anders als durch ein bloßes Denken erkannten Beziehungen selbst. — Es mag wohl geschehen, daß ich diesen nun einmal in mir erzeugten Begriff auf irgend eine Veranlassung in meinem Bewusstseyn erneure (in diesem Acte sonach ihn schon fertig vorfinde) ihn entwickle, ein Merkmal besonders, diesmal durch bloßes Denken, ohne wirkliche unmittelbare Wahrnehmung, hervorhebe u. s. w. und allein auf dieses Geschäft der Analyse scheint die Philosophie des Herrn Eberhard zu re-

Jener Ort des religiösen Glaubens nun — welcher Ort dem gemeinen Religiosen nicht nur füglich verborgen bleiben kann, sondern beinahe verborgen bleiben muß, dem VolksLehrer aber bekannt seyn soll, damit er darnach seinen Plan der religiösen Leitung einrichten könne, — jener Ort, — jenes Etwas im Systeme des nothwendigen Denkens, an welches der religiöse Glaube sich anschließt, und daraus hervorgeht, — ist nach meiner Philosophie der nothwendige Zweck des Menschen bei seinem Gehorsam gegen das PflichtGebot.

S. 8 wird der Begriff des Uebersinnlichen so aufgestellt: (1) „Ich finde mich frei von allem Einflusse „der SinnenWelt, absolut thätig in mir selbst, und „durch mich selbst. (2) Diese Freiheit ist nicht unbe„stimmt (in Rücksicht eines Zwecks) sie hat ihren Zweck."

flectiren; und ich gebe ihm für diesen Act alles zu. Nur giebt mit diesem Acte meine Philosophie sich überall nicht ab, sondern thut die höhere Frage: wie ist denn nun jener Begriff selbst, den du vorfindest, erst entstanden, und wie ist denn das Merkmal, das du gegenwärtig aus ihm herausentwickelst, erst in ihn hineingekommen? — Und auf diese ursprüngliche Genesis des Begriffs muß Hr. Eberhard sich einlassen. Sagen: er sey (als Begriff) angeboren, heißt meines Erachtens bloß behaupten, um der ungelegnen Frage zu entgehen: keinesweges aber erklären, und noch weniger beweisen. — Wie nach mir der Begriff von Gott ursprünglich erzeugt werde, darüber hoffe ich durch das oben folgende mich ihm deutlicher zu machen, als es mir bis jetzt gelungen ist.

Beim Abdruck hinzugesetzte Anm. d. Verf.

Fragen Sie nun den Gegner — denn dies ist der entscheidende Punkt, den man bei jenem Misverständnisse gänzlich übersehen hat, — fragen Sie ihn, ob denn nun jene Freiheit (N. I) und dieser Zweck der Freiheit (N. II) Ein Stück sey, oder ob es zwei Stücke seyen? Machen Sie ihm dies durch ein sinnliches Beispiel klar; wenn sie nämlich von ihm zu erhalten sich getrauen, daß er dieses Beispiel nicht über den Vergleichungspunkt ausdehne, welcher hier lediglich die Verschiedenheit der Handlung, und des außer der Handlung liegenden Zwecks derselben betrifft. — Sagen Sie ihm: du gehst etwa, und säest deinen Saamen, und dies mag indessen für deine Handlung gelten. Nun säest du aber ohne Zweifel nicht bloß um zu säen, sondern, damit dein Saame aufgehe, und Früchte trage. Das letztere, die künftige Aerndte, ist nicht mehr deine Handlung, sondern der Zweck deiner Handlung, und du wirst ohne Zweifel einsehen, daß dies nicht Einerlei sey, sondern Zweierlei.

Nun fragen Sie ihn weiter: enthält denn nun dein Säen, dein Hinwerfen des Saamens in die Erde, den letzten zureichenden Grund des Aufgehens und FrüchteTragens? — So viel ist freilich klar, daß wenn du diesen Acker nicht besäet, und nicht mit dieser GetraideArt besäet hättest, du auf demselben nimmermehr diese GetraideArt ärndten würdest; und sonach ist dein Säen allerdings die ausschliessen-

de Bedingung der künftigen Aerndte. Gäbe es aber nicht außer deinem Säen, und unabhängig von ihm, eine befruchtende Kraft in der Natur, so würde dein Saame nie Früchte bringen. Diese befruchtende Kraft ist der letzte zureichende Grund der Aerndte, keinesweges dein Aussäen. Auf diese Kraft, auf diese Ordnung der Natur, nach welcher du nicht ärndten kannst, wenn du nicht gesäet hast, in dem ordentlichen Wege der Natur aber von deiner Aussaat dir allerdings eine Aerndte versprechen darfst, rechnest du bei deinem Säen; durch diese Rechnung allein wird dein Verstreuen des SaatKorns zu einem zweckmäßigen Geschäfte, welches außerdem entweder ein zweckloses Spiel, oder ein zweckwidriges Wegwerfen einer sehr brauchbaren Sache wäre; du rechnest auf diese Ordnung so sicher, daß du im Glauben an sie wirklich die Körner, die du wie sie sind zu deiner Nahrung brauchen könntest, daran wagst.

Sollte er Sie noch nicht begreifen, so tragen Sie es ihm ein wenig strenger und begriffmäßiger vor; etwa so: beides, Saat und Aerndte, ist in deinem Begriffe verknüpft, und wird beides von dir beabsichtiget, das zweite als die Folge vom ersten, und das erste nur um des zweiten willen. Wo liegt denn nun das Verknüpfende, das die Aerndte, als Folge, mit der Saat als Vorausgehendem, Vermittelnde? Liegt es in deiner Handlung des Säens, in dem, was du bei

dem Säen thust, oder setzest du es außer dasselbe? Ich denke ja doch, wenn du nur meine Unterscheidung wirklich gemacht hast, daß du es außer dich setzest. Das außer dir aber wird nur angeregt, und in die Bedingung seiner Thätigkeit gesetzt durch etwas in dir, durch deine freie That.

So rechnest du also bei deinem Säen, aus dem eine Aerndte folgen soll, auf ein Doppeltes; auf Eins, das ganz rein und lediglich dein Product ist, und auf ein Zweites, das ganz und gar unabhängig von dir vorhanden ist, und wirkt, und dir bloß — bekannt ist, auf eine ewige NaturOrdnung; und so thust du bei allen deinen sinnlichen Handlungen. Du kannst nicht Hand noch Fuß bewegen, ohne dieses Doppelte, vielleicht ohne dein Bewusstseyn, vorauszusetzen: dein absolut von dir abhangendes, reines, und leeres Wollen, daß die Hand sich bewege, und die Gesetze der Organisation und Articulation deines Körpers, nach welchen aus jenem Wollen die wirkliche Bewegung der Hand erfolgt; und nicht mehr erfolgen wird, sobald jene Articulation verletzt und etwa deine Hand gelähmt werden wird.

Können Sie dem Gegner über diesen Punkt begreiflich werden, so haben wir gewonnen; und es kann von jener verworrenen bis zum Ueberdrusse wiederhol-

ten Aeußerung, daß die moralische Ordnung durch das bloße Sittengesetz sattsam garantirt sey, nicht weiter die Rede seyn. In welchem Sinne bedient man sich denn da des Ausdrucks Sittengesetz? Für das Gesetz, das selbst Gottes Wirksamkeit bestimmt? Dann kann von diesem Satze kein Gebrauch gegen meine Theorie gemacht werden. Oder für die Stimme des Gewissens in dem endlichen Wesen? Von der moralischen Ordnung, die dadurch begründet (nicht garantirt) werden kann, ist wohl in einer SittenLehre, keinesweges aber in einer ReligionsTheorie die Rede. Ich redete von etwas Anderm. — Können Sie hierüber begreiflich werden, sagte ich; aber ich fürchte, daß Sie es den wenigsten werden; denn hier gerade ist für die Begriffe so vieler der Schlagbaum gezogen. Ich wenigstens habe Mehrere getroffen, die es, und wenn man sie im Mörsel zerstieße, nicht anders wissen noch begreifen können, als daß sie, sie ganz allein durch ihre eigne Kraft, ohne alles fremde Zuthun Ordnung oder Gesetz, allerdings ihre Zunge, und ihre Hand und ihren Fuß bewegen; und welche vermuthlich auch durch ihr bloßes Hinwerfen des SaatKorns das Auswachsen und Fruchttragen desselben hinreichend zu begründen meinen. Mit diesen läßt sich nun nichts weiter anfangen; ausser daß man sie mit aller Höflichkeit bitte, nicht länger mitzusprechen über das, wovon sie sichtbar nichts verstehen, und diese höfliche Bitte nicht übel zu nehmen. — Der Grund

ihres Unvermögens ist der, daß sie dasjenige, was da wirklich und in der That in ihrer Gewalt steht, und ihr einziges wahres Selbst ausmacht, ihren Willen, überall nicht bemerken; sonach freilich keine zwei Stücke, zählen, kein A und kein B unterscheiden können, wo für sie in der That nur Ein Stück da ist, und Eines, das A, gänzlich mangelt. Sie sind nunmehro freilich genöthigt, ihre Persönlichkeit, die ihnen doch nicht verlohren gehen kann, in das B, in das, was uns (in diesem Standpunkte) Natur ist, zu versetzen, und müssen fest und steif glauben, und durch das innigste Bewusstseyn wahrnehmen, und gar nicht anders wissen, als daß sie selbst thun, wovon wir andern sehr wohl wissen, daß wir es nicht selbst, sondern daß die Natur es thue. Mit diesen ist nicht zu disputiren; man muß sie cultiviren, wenn sie noch jung genug sind, oder wenn sie dies nicht sind, sie in ihrem Irrthume wegsterben lassen.

Nachdem schon in dieser ersten Probe neun Zehntheile der Gegner nicht bestanden, und von Rechtswegen zu einem ewigen Stillschweigen verurtheilt seyn werden, fragen Sie das übrige Zehntheil folgendermaaßen:

Was ist es denn, das in Absicht der Moralität rein und lediglich in eurer Gewalt steht, wie es denn auch ganz allein euch geboten ist, und ihr nur dafür

verantwortlich seyd? Sie müssen, wenn sie nur Ihre Frage verstehen, antworten: das bloße Wollen, als innere Bestimmung meiner Gesinnung, und schlechthin nichts weiter; wie es sich bei der sinnlichen Handlung gleichfalls verhält: jedoch mit dem Unterschiede, daß bei der letztern ein materieller außer dem Wollen liegender Zweck, bei der erstern aber die innere Reinheit und Rechtschaffenheit des Wollens selbst beabsichtiget wird. — In jedem sinnlichen Geschäfte ist das Wollen lediglich Mittel für irgend einen gewollten Zweck; bloß erstes bewegendes und aufregendes, was nun die Naturkraft fortsetzt; und die WillensBestimmung würde nicht beschlossen, wenn nicht jener Zweck gewollt würde. In der sittlichen Bestimmung ist der Wille selbst letzter Zweck des Wollens; er soll in einer gewissen Verfassung seyn, schlechterdings damit er in derselben sey.

Nun fragen Sie weiter, nachdem Sie um verdoppelte Aufmerksamkeit gebeten haben: könnte denn nun, unerachtet der sittliche Wille selbst als solcher der letzte Zweck unsers Wollens seyn muß, nicht doch etwa auch aus ihm, freilich nicht durch unsre Wirksamkeit, etwas erfolgen sollen? D. h. der gute Wille ist freilich das einzige, was in unsrer Gewalt steht, und wofür wir unsers Theils zu sorgen haben, und was für uns das letzte Glied seyn muß; es könnte aber doch wohl seyn, daß er über-

haupt (für irgend einen andern Willen) nicht das letzte Glied sey, sondern daß auf ihn noch ein weiteres folgen solle, freilich ohne unser Zuthun. — So soll aus dem Wollen, daß meine Hand sich bewege, allerdings die wirkliche Bewegung der Hand erfolgen, und dies zwar nicht durch die bloße Kraft meines Willens, rein und an sich gedacht, sondern durch eine NaturEinrichtung, welcher zufolge erst aus jenem Wollen die Bewegung erfolgt. Aber ich brächte jenes Wollen in mir gar nicht hervor, wenn ich nicht auf diese NaturEinrichtung rechnete, nach der es diese Folge hat; ich will diesmal nur um der Folge willen. Meine Pflicht hingegen will ich nicht um irgend einer Folge, sondern um ihrer selbst willen; und nur inwiefern ich so will, will ich wirklich die Pflicht. Es könnte aber doch seyn, daß sie, gleichfalls nach irgend einer Ordnung, Folgen hätte; um deren willen ich sie freilich nicht wollen kann; denn wollte ich sie um derselben willen, so wollte ich überhaupt nicht die Pflicht, und die Folgen könnten nun nicht eintreten. Die Folge der Moralität endlicher Wesen ist nothwendig von der Art, daß sie nur unter der Bedingung eintritt, daß sie nicht eigentlich gewollt (obwohl postulirt) werde, d. i. daß sie kein Motiv des Wollens abgebe.

Wenn es sich nun etwa so verhielte — ich hatte das behauptet, und werde sogleich von den Gründen

dieser Behauptung reden — wie weit ginge denn nun meine Kraft, und die Kraft aller endlichen Wesen, und wo höbe denn das Gebiet einer fremden außerhalb aller endlichen Wesen liegenden Kraft an? Die erstere ginge doch ohne Zweifel nur bis zur WillensBestimmung = A, und dasjenige, wodurch an diese WillensBestimmung sich eine Folge derselben = B nothwendig anknüpfte, wäre nicht meine Kraft, läge außerhalb meiner Kraft, und meines Wesens. Wenn nun jemand das Gesetz, nach welchem B auf A nothwendig folgt, eine Ordnung, — und zum Unterschiede von der NaturOrdnung, eine moralische, oder intelligible Ordnung nennte, wodurch ein moralischer oder intelligibler Zusammenhang, oder System, oder Welt erwüchse, so setzte dieser doch ohne Zweifel die moralische Ordnung nicht innerhalb der endlichen moralischen Wesen selbst, sondern außerhalb derselben, und nähme sonach ohne Zweifel noch etwas außer diesen Wesen an.

Diese Beurtheiler haben doch größtentheils die Kantische ReligionsTheorie vernommen und diesen Philosophen des Atheismus nicht bezüchtiget. Er lehrt, daß aus der Moralität eine derselben angemessene Glückseeligkeit erfolgen müsse: und ihm ist der Grund dieser Folge, das die letztere mit der erstern Vermittelnde, Gott. Warum haben sie denn hier das, was den endlichen Wesen, und das, was

einer fremden Kraft außerhalb der endlichen Wesen zugeschrieben wird, sehr wohl unterscheiden können, und können es nun nicht mehr, nachdem ich rede?

Nachdem Sie, mein Freund, auf diese Weise jenen Beurtheilern die Scheu benommen und ihnen Muth gemacht haben werden, dem gefürchteten Dinge unter die Augen zu sehen, so erheben Sie das bis hieher nur Vorausgesetzte zur Gewissheit. Sagen Sie Ihrem Manne: Wenn du bloß und lediglich Wille wärest, und so etwas sich denken ließe, so möchtest du etwa sittlich wollen, und damit wäre alles zu Ende, und dein Wesen beschlossen: und auf diese Weise sollst du auch wirklich die Pflicht wollen. Nun bist du zugleich Erkenntniß; du betrachtest, und beobachtest dich selbst, und hier insbesondre dein sittliches Wollen. Dadurch fällt dir dasselbe unter die Gesetze deines objectivirenden und discursiven Denkens; es wird dir zu einer Begebenheit, und kommt in einer Reihe zu stehen. Nicht, daß es vor demselben ein vorderes Glied gäbe, weder theoretisch begründend, noch praktisch motivirend: denn im ersten Falle wärest du nicht frei, im zweiten Falle wäre dein Entschluß nicht moralisch-gut; dein Wille ist schlechthin erstes anhebendes Glied der Reihe: sondern daß es nach demselben ein zweites Glied gebe — daß dein guter Wille Folgen habe.

Diese nothwendig hinzuzudenkende Folge heißt hier Zweck; nicht als den Entschluß motivirend, aber wohl als die Erkenntniß befriedigend. Gehorchen sollst du schlechthin, ohne alle Rücksicht auf irgend einen Zweck, in wiefern ich dich als wollend setze. Wenn du nun aber dieses dein Wollen betrachtest, so wird es dir als vernunftwidrig erscheinen, wenn es dir als zwecklos und folgenlos erscheint, und zugleich wird das Gebot dieses Wollens dir als vernunftwidrig erscheinen. So erscheint es dir vielleicht auch wirklich, und du läugnest es darum ab, und suchst als Eudämonist empirische Bestimmungsgründe eines materiellen Wollens; dann aber hast du weder Theil noch Anfall an diesem Worte, und es ist weder von dir noch mit dir die Rede; du bist entlassen. So gewiß du aber diesem Gebote glaubst, und dich entschließest, ihm zu gehorchen, so gewiß hält'st du es nicht für vernunftwidrig, d. i. den Gehorsam nicht für zweck- und folgenlos: du denk'st, freilich ohne willkürlichen Entschluß, durch die bloßen Gesetze des Denkens genöthigt, eine Folge zur Moralität hinzu — und so thut schlechthin jeder Mensch, der sich nur zur Moralität der Gesinnung erhebt, vielleicht ohne sich desselben je bewusst zu werden, noch über den Zusammenhang seines Denkens sich Rechenschaft abzulegen. Wer aber dem Gebote nicht glaubt, weil er ihm zu gehorchen nicht entschlossen ist, der glaubt auch nicht, was aus demselben

folgt, sondern plaudert etwa gedankenlos die auswendig gelernte LandesReligion nach, vermag es nicht, eine durchgreifende Theorie der Religion zu verstehen, lästert sie, und verschreit sie als Atheismus. — Diesen Hauptpunkt habe ich S. 10 — 12 sorgfältig auseinandergesetzt, um einer Menge im Schwange gehender irriger Meinungen über den Glauben, als ob er ein Hülfsmittel der faulen und verzweifelnden Vernunft sey, welche auch in dem Aufsatze ihr Wesen trieben, zu dessen Berichtigung der meinige geschrieben wurde, zu begegnen; und habe die lügenhaften Verdrehungen, die z. B. Herr Heusinger mit dem Gesagten vornimmt, weder verdient, noch veranlasst. *)

*) Ich sage (S. 10), um die nothwendige Consquenz beider Gedanken auszudrücken: „Ich muß, wenn ich nicht „mein eignes Wesen verläugnen will, die Ausführung jenes Zwecks (der Moralität) mir vorsetzen;" habe diesen Satz zu analysiren, wiederhole ihn daher auf der folgenden Seite verkürzt mit Hinweglassung der Merkmale, die keiner Analyse bedürfen, so: „ich muß „schlechthin den Zweck der Moralität mir vorsetzen, heißt: u. s. w." — Die Rede ist sonach gleich der folgenden: In einem rechtwinklichten Triangel ist das Quadrat der Hypothenuse gleich dem Quadrate der beiden Katheten. In einem Triangel ist das Quadrat der Hypothenuse, ꝛc. heißt: u. s. w. — Herr Heusinger aber hält sich an den letzten Ausdruck des Satzes, als an den directen, erklärt meine ganze Theorie aus diesem unbedingt gesetzten Muß, um mich eines Fatalismus zu bezüchtigen, (da doch jedem, der nur eine Sylbe von mir gelesen, bekannt seyn muß, daß auf die Freiheit des Willens mein ganzes Denken aufge-

Dies ist nun nach mir der Ort des religiösen Glaubens; dieses nothwendige Denken und Fodern einer intelligiblen Ordnung, Gesetzes, Einrichtung, oder wie man will, nach welcher die wahre Sittlichkeit, die innere Reinheit des Herzens nothwendig Folgen hat. Aus diesem — unter Voraussetzung der frei erzeugten moralischen Gesinnung — nothwendig

baut ist), und es recht klar darzulegen, wie nach mir die moralische Ordnung sich von selbst mache, und wie ich mit meinem guten Bewusstseyn ein offenbarer Atheist sey. — Im gemeinen Leben nennt jeder ehrliebende ein solches Benehmen Schurkerei, Büberei, Lüge. Wie soll man es in der Literatur nennen?

Nun tritt hinzu ein Recensent in der Erlanger Literatur-Zeitung, der mir seit langem mit Verachtung aller möglichen Sitten gute Sitten predigt, preist dieses heusingerische Machwerk an als eine höchstwichtige Schrift, beschwört mich feierlich, dasselbe ja gründlich zu widerlegen, hat aber nicht das geringste Arge aus jener Verfälschung, sondern referirt sie ganz getrost dem Leser hin. — Nämlich dieser Heusinger bildet sich noch überdies nichts geringeres ein, als daß er dem ganzen Systeme der WissenschaftsLehre mit Einem Streiche ein Ende machen könne, indem er versichert, jenes Ich, worauf dieses System baue, in seinem Bewusstseyn gar nicht vorzufinden: es sey dasselbe eine psychologische Täuschung. Psychologie eben lehrt — von Thatsachen des Bewusstseyns eben, — von dem, was man nur so vorfindet, wenn man sich findet, redet die Wissenschaftslehre! — Ich versichere Herrn Heusinger, und seinen unmündigen Recensenten, daß sie sehr gern ihre wirkliche und eingebildete Weisheit darum geben könnten, daß sie nur wüssten, wovon eigentlich in jenem Systeme die Rede ist. —

Beim Abdruck hinzugesetzte Anm. d. Verf.

gem Denken, behaupte ich, entwickelt sich und hat sich von jeher entwickelt in den Gemüthern aller guten Menschen aller Glaube an einen Gott, und an ein Göttliches: und ihr Glaube ist überall nichts anderes, als der Glaube an jene Ordnung, deren Begriff sie nur, ihnen selbst unbewusst, auch durch den Unterricht in der Gesellschaft getrieben, weiter entwickelt, und bestimmt haben, ihn erst nach dieser weitern Entwicklung in ihrem Bewusstseyn vorgefunden, und seitdem nie wieder auf jene ursprüngliche Einfachheit, deren zuletzt nur der Philosoph, und der Volkslehrer bedarf, zurückgeführt haben — kurz; in allem menschlichen Handeln wird gerechnet, auf ein Doppeltes: auf etwas vom Menschen selbst Abhangendes, seine WillensBestimmung, und auf etwas von ihm nicht Abhangendes. Beim sinnlichen Handeln ist dieses letztere die NaturOrdnung, und wer nur sinnlich handelt, bedarf nichts anderes, worauf er rechne, und hat nichts anderes, wenn er consequent ist. Bei'm sittlichen Handeln, dem rein guten Willen, ist das letztere eine intelligible Ordnung.

Jeder Glaube an ein Göttliches, der mehr enthält, als diesen Begriff der moralischen Ordnung, ist insofern Erdichtung und Aberglaube, welcher unschädlich seyn mag, aber doch immer eines vernünftigen Wesens unwürdig, und höchst

verdächtig ist. Jeder Glaube, der diesem Begriffe einer moralischen Ordnung widerspricht, (der eine unmoralische Unordnung, eine gesetzlose Willkür durch ein übermächtiges Wesen vermittelst sinnloser ZauberMittel einführen will) ist ein verwerflicher, und den Menschen durchaus zu Grunde richtender Aberglaube.

Ueber diesen Punkt nun, der lediglich die Deduction betrifft, habe ich es nur mit dem Philosophen zu thun; und zwar mit dem von mir ausschließend so genannten TranscendentalPhilosophen. Und wollte der Himmel, daß ich es mit diesen zu thun bekäme, und daß doch endlich Mehrere vernehmen möchten, was in meinem Sinne des Worts eine Deduction sey, und daß das Wesen meiner Philosophie, und nach mir aller wirklichen Philosophie lediglich im Deduciren bestehe! Mit dem populär Religiösen und seinen Vormündern, der Kirche und dem Staate, habe ich es hier noch gar nicht zu thun; dieser besitzt den Glauben, ohne viel nach einer Deduction desselben zu fragen. Auch wird ihm der Begriff einer intelligiblen moralischen Ordnung, in dieser philosophischen Reinheit, Einfachheit, und Präcision nämlich, keinesweges angemuthet; wohl aber, daß alles, was er glaubt, (etwa durch seinen Religionslehrer, oder durch einen andern Philosophen) sich auf jenen Begriff zurückführen lasse. Der populär Religiöse

wird seines Interesse erst dann wahrzunehmen, und seine Ueberzeugung mit unsern Grundsätzen zusammen zu halten haben, wenn wir die letztern weiter bestimmen, und entwickeln werden. Das that ich in jenem Aufsatze nicht, und hatte es meinem nächsten Zwecke nach nicht zu thun: es hätten sonach über ihn nur diejenigen mit sprechen sollen, die einigen Grund gehabt hätten, sich für TranscendentalPhilosophen zu halten; und deren Zahl ist bekanntlich in Teutschland noch nicht so groß, als die Anzahl derer, die da wirklich mit gesprochen, und mitunter geschrieen haben. Die Entwicklung und Ableitung selbst in meine Seele, zu machen, ist der bisherigen Erfahrung nach ein mißliches Geschäft, das meinen Gegnern noch nie recht gelingen wollen, und sobald noch nicht gelingen wird; denn wenn sie auch meine Vordersätze verständen, welches wenigstens diesmal der Fall nicht gewesen, so werden sie doch noch lange zu thun haben, ehe sie sich meiner synthetischen Methode bemächtigen. Gerade fort schließen mögen sie können; aber dies ist's nicht, dessen es hier bedarf.

Ich habe gegenwärtig diese Entwickelung am weitesten fortgeführt in meiner Bestimmung des Menschen, die Sie wahrscheinlich bald nach diesem Briefe erhalten werden. Aber ich spreche fast lieber mit Ihnen, wo ich frei vom Herzen herunter sprechen darf, als mit dem großen weitschichtigen Publicum.

Seyn Sie daher nur immer gefaſſt, einen der nächſten Poſttage eine in meiner BriefManier geſchriebne Entwicklung jenes Grundbegriffes, d. h. eine Unterſuchung der Frage, welches denn nun jene Folge der Moralität ſeye, und wie dieſelbe erfolgen ſolle, zu erhalten.